Colección
El hombre
y su
mundo

9

ediciones
Caldén

JEAN HIPPOLITE

Introducción a la filosofía de la historia de Hegel

COLECCION *EL HOMBRE Y SU MUNDO*

dirigida por
Oscar Del Barco

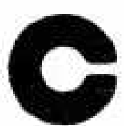
Diagramación tapa
Oscar Díaz

Buenos Aires – Argentina
Printed in Argentina
Impreso en Argentina
Hecho el depósito que previene la ley 11723

Jean Hippolite

Introducción a la filosofía de la historia de Hegel

ediciones
Calden



Título de la obra en francés:
Introduction a la Philosophie de l'histoire,
ed. Lib. Marcel Rivière y Cie., París, 1948.

Traductor:
Alberto Drazul

INTRODUCCION

EL IDEALISMO HEGELIANO

Lucien Herr escribía en la Grande Encyclopédie[1]: *"La evolución de Hegel fue autónoma y totalmente personal; habitualmente se lo representa como continuando y terminando el pensamiento de Schelling, el cual había continuado y desarrollado la doctrina de Fichte, a su vez continuador del pensamiento de Kant. Puede ser que la concepción del valor sucesivo de esas doctrinas tenga un valor esquemático; pero lo cierto es que, en realidad, no es una verdad histórica". La filiación Kant, Fichte, Schelling, Hegel, es muy seductora para el espíritu; corresponde, indudablemente, a la interpretación que Hegel dio de sí mismo en su historia de la filosofía, la cual es, como se sabe, también una filosofía; parece imponerse al historiador cuando se sabe que Hegel se presentó como el discípulo de su amigo Schelling —el cual fue, junto con Hölderlin, su compañero de estudios en Tübingen[2]— desde su llegada à Jena en 1801, hasta la*

[1] Lucien Herr, *Grande Encyclopédie*, art. Hegel.
[2] Sobre los años de estudio de Hegel en Tübingen y sus relaciones con Schelling y Hölderlin, cf. *Hegels Tübinger Fragment*, von G. Aspelin, Lund, 1933. En relación a los trabajos de juventud de Hegel, cf. nuestro artículo en la "Revue de métaphysique et de morale", julio y octubre de 1935 *Les travaux de jeunesse de Hegel d'aprés des ouvrages récents.*

publicación de la Fenomenología *en 1807. Durante esos años en Jena, al margen de su disertación:* De orbitis planetarum *y de su primer obra sobre* La diferencia de los sistemas de Fichte y de Schelling, *sólo publica artículos en el periódico filosófico de Schelling*[3]*; estos artículos, en particular el titulado* Fe y Saber, *tienen un carácter muy personal, y si bien nosotros, que conocemos el Hegel posterior, el de la* Fenomenología, *y el Hegel anterior, el de los trabajos de juventud, podemos descubrir en ellos la originalidad del pensamiento hegeliano, para sus contemporáneos no debía ser así; y Hegel, antes de la publicación de la* Fenomenología, *sólo podía aparecer como un discípulo de Schelling, un discípulo demasiado oscuro que sólo se esforzaba por situar el pensamiento de Schelling en el conjunto de la filosofía de su tiempo y de señalar la originalidad de esta filosofía mejor aun que su propio autor. Tal vez el mismo Schelling le debió a su discípulo y amigo Hegel el haber tomado una conciencia más exacta de las diferencias que existían entre su filosofía del Absoluto y las filosofías de la reflexión de Kant y de Fichte. Después de este período en el cual Hegel vive a la sombra de Schelling, viene, por último, la gran obra filosófica de Hegel, la* Fenomenología, *que fue terminada, como se sabe, en el momento de la batalla de Jena, y que es, por parte de Hegel, una verdadera toma de conciencia de su propia originalidad y una ruptura bastante brutal con Schelling. Particularmente en el prefacio de esta obra es donde Hegel expone con lucidez y maestría su propio punto de vista; enfrenta tanto el romanticismo de los Jacobi, de los Schleiermacher y de los Novali, como la filosofía de Kant y de Fichte; pero se opone también, con no menos vigor, a la filosofía del Absoluto de Schelling, la cual es una filosofía de la naturaleza más que una filosofía del espíritu, una filosofía donde la historia de los pueblos —el gran drama humano— no tiene su verdadero lugar. Es cierto que en este prefacio Schelling no es nombrado, pero supo reconocerse muy bien en él*[4]*. A partir de ese momento la originalidad de Hegel ya no es discutida. Al considerar retrospectivamente el admirable movimiento filosófico que constituye el idealismo alemán, Hegel pudo considerarse a sí mismo como el filósofo que superó todas las adquisiciones de dicho idealismo filosófico, que las condujo hasta su término lógico, y que expresa, por así decirlo, el resultado dialéctico del mismo. Fichte representaría el idealismo subjetivo, la eterna oposición del Yo y del No-Yo, una oposición no resuelta, pero que sólo debe negarse, una filosofía de la acción moral*[5]*; Schelling representaría el idealismo objetivo, la identidad del Yo y del No-Yo dentro de lo Absoluto, una filosofía de la contemplación estética; y Hegel el idealismo absoluto, conservando en el seno mismo de lo Absoluto la dialéctica de la reflexión que es propia de Fichte, una filosofía de la síntesis concreta*[6]*. Por lo tanto se puede decir que la visión que Hegel propone de sí mismo es ya una cierta filosofía de la* Historia de la filosofía, *y que fue el primero en crear esta representación, no obstante demasiado esquemática, de las tres formas de idealismo, idealismo subjetivo, idealismo objetivo e idealismo absoluto, mediante la cual tantas veces se ha querido definir el hegelianismo.*

[3] Estas diversas obras se encuentran reunidas en la edición Lasson de las obras de Hegel, *Erste Druckschriften*, Leipzig, 1928.

El descubrimiento de los trabajos juveniles de Hegel, que durante largo tiempo permanecieron inéditos y que fueron publicados por primera vez por Nohl en 1907, modificó profundamente esta representación[7]*. En efecto, estos trabajos debieron sorprender a aquellos que sólo conocían el Hegel de la* Lógica *o de la* Enciclopedia, *y tal vez sorprendiera menos a quienes habían sido sensibles a la riqueza concreta de las lecciones de Hegel sobre la filosofía de la historia, sobre la filosofía del derecho o sobre la estética y la religión. Y esto en razón que el estudio de los trabajos juveniles de Hegel debía mostrar dos aspectos muy descuidados del pensamiento hegeliano. Por una parte se descubriría que el Hegel que publicó su obra maestra a los 35 años había hecho preceder su entrada en la escena filosófica por una larga iniciación, por un amplio camino de cultura, y que en las obras publicadas mientras vivía sólo entregaba el edificio desnudo, después de haber hecho desaparecer todos los andamiajes. Por otra parte debió sorprender que la filosofía, en el sentido técnico del término, tuviese tan poco lugar en esas notas de juventud. Durante los años de seminario en Tübingen, los años de preceptorado de Berna y de Francfort, Hegel se preocupa más de los problemas religiosos e históricos que de los problemas propiamente filosóficos*[8]*. Inclusive la correspondencia con Schelling lo demuestra. Este último, inmediatamente después de su partida de Tübingen, abandona los estudios teológicos; la metafísica se convierte en su preocupación exclusiva y trata de profundizar el idealismo de Fichte uniéndose a Spinoza. Publica* El Yo como principio de la filosofía, *después las* Cartas sobre el Dogmatismo y el Cristianismo, *en tanto que Hegel permanece más cerca de lo concreto; y para él lo concreto es la vida de los pueblos, el espíritu del Judaísmo y del Cristianismo; sólo utiliza a los filósofos, particularmente a Kant y los filósofos antiguos, para mejor abordar directamente su objeto: la vida humana tal como ella se le presenta en la historia; más aún, las preocupaciones de Hegel son de orden práctico. Bajo la influencia de la revolución francesa —la cual, durante un tiempo, lo entusiasmó al igual que a la mayoría de sus contemporáneos— sueña con reformas concretas destinadas a resucitar instituciones envejecidas*[9]*. Siempre Hegel parte, tal como le escribió a Schelling, de las "exigencias más humildes del pensamiento humano". Sólo al llegar a Jena adquiere conciencia de la filosofía como un medio —tal vez más propio de nuestra época que la religión— para expresar el sentido de la vida humana en su historia.*

Pero la verdadera filosofía, como dice Pascal, se burla de la filosofía, y los trabajos de juventud de Hegel tienen el mérito de mostrarnos el punto de partida original de la especulación hegeliana. En nuestra época, bajo la influencia de Husserl, la escuela fenomenológica alemana ha querido sustituir la de estudios de segunda mano, por ejemplo a una filosofía de la ciencia que sólo era la ciencia de la ciencia, por estudios directos. La nueva consigna ha sido "regreso a las cosas mismas"[10]*. Pero es precisamente esto lo que caracteriza los trabajos juveniles de Hegel, a los cuales se ha denominado, un poco erróneamente, trabajos teológicos. En ellos Hegel se preocupa menos de la filosofía técnica que de la historia; e inclusive la palabra historia es incorrecta para caracterizar ese tipo de especulación. Lo que interesa a nuestro pensador es descubrir el espíritu de una reli-*

[4] *Fenomenología del espíritu*, traducción española de Wenceslao Roces, ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1966. Un tomo.

[5] Para una exposición de la filosofía moral de Fichte, filosofía de la acción donde el Yo y el Universo se chocan siempre, cf. la traducción de *El destino del hombre*.

[6] La mejor exposición de conjunto de este idealismo alemán desde Kant a Hegel, nos parece ser la obra de Kroner, *Von Kant bis Hegel*, Tübingen, 1921.

[7] Dilthey fue el primero que utilizó e interpretó estos trabajos de juventud. Luego fueron publicados por Nohl,

Hegels theologische Jugendschriften, Tübingen, 1907. En Francia el libro de J. Wahl, *Le malheur de la coscience dans la philosophie de Hegel*, (Rieder, 1929), es una interpretación particularmente interesante de dichos trabajos, la cual ha renovado el interés francés por la filosofía de Hegel.

[8] Para precisar las ideas damos aquí la cronología de esta carrera de juventud de Hegel: Tübingen, 1788-1793; Berna, 1793-1796; Francfort, 1797-1800; Jena, 1801-1807.

gión o el espíritu de un pueblo, es forjar nuevos conceptos aptos para traducir la vida histórica del hombre, su existencia dentro de un pueblo o de una historia. En

[9] En relación a Hegel y la Revolución francesa, cf. nuestro artículo aparecido en la "Revue philosophique", número especial de septiembre-diciembre de 1939.

[10] Zu den Sachen selbst.

este punto Hegel es incomparable y los trabajos de juventud nos muestran su esfuerzo directo y aún ingenuo para pensar la vida humana. "Pensar la vida, he aquí la tarea"[11], *escribe; es necesario no entender por vida la vida biológica sino la vida del espíritu que es inseparable de la historia. Incluso es necesario agregar al mismo tiempo que Hegel busca la significación que tiene para el espíritu humano ese término "historia".*

Por lo tanto antes de comprender a Hegel como el sucesor de Fichte y de Schelling, y de definir dialécticamente su posición filosófica, puede ser interesante investigar cuál fue el punto de partida de su pensamiento y, remontando a los trabajos de juventud, descubrir en ellos el carácter fundamental del idealismo hegeliano. Puede decirse que, a partir de Dilthey, este estudio de los trabajos de juventud ha sido llevado muy lejos y ha renovado la interpretación del hegelianismo hasta hacer descuidar, tal vez un poco excesivamente, el sistema terminado. Inclusive pareciera que a veces hay una especie de oposición entre los intérpretes de Hegel que se dedican a su sistema, el de la Enciclopedia, *y los que permanecen fieles a las primeras etapas del pensamiento hegeliano. En tanto que Kröner o Hartmann, en sus obras sobre el idealismo alemán, descuidan los trabajos de juventud de Hegel y se esfuerzan por comprender a este filósofo situándolo dentro de la gran corriente filosófica de su tiempo, un Haering en Alemania y un J. Wahl en Francia, se interesan particularmente en la génesis fenomenológica del sistema, por ejemplo en esos estudios tan vivos y aún tan poco dogmáticos sobre el espíritu de un pueblo o sobre el cristianismo*[12].

[11] Nohl, citado, p. 429. Hegel agrega: "La conciencia de la vida pura sería la conciencia de lo que el hombre es". Estos primeros trabajos de Hegel hacen muchas veces pensar en lo que actualmente se llama, después de Kierkegaard, la filosofía existencial. Sobre Hegel y Kierkegaard, cf. el estudio de J. Wahl en las *relaciones del IIIer. Congreso hegeliano de Roma*, J. C. B., Tübingen, 1934.

[12] Cf. la obra esencial de T. Haering, *Hegel, sein Wollen und sein Werk*, Teubner, Leipzig, 1929.

Aquí no queremos elegir de una manera absoluta una de esas dos vías. En nuestros trabajos hegelianos nos ha interesado particularmente la Fenomenología, *y esta obra se sitúa, precisamente, entre los trabajos de juventud, a los cuales vuelve a pensar, y el futuro sistema que anuncia. En ella se encuentra todo el "camino cultural" de Hegel, el que él mismo siguió antes de llegar a la filosofía, y el esfuerzo prodigioso del lógico por hacer entrar esta experiencia viviente dentro del cuadro de una reflexión estricta. No nos corresponde saber si la lógica ha esclerosado este camino o si por el contrario, tal como lo quería Hegel, ha penetrado en la misma lógica. En este sentido tendremos ocasión de comparar lo que Glockner llama el* pantragicismo *hegeliano con su* panlogismo, *su intuición de la historia con su teoría de la contradicción*[13].

Sea como sea nosotros partiremos de los trabajos de juventud de Hegel para comprender mejor la significación del sistema hegeliano; no opondremos los primeros al segundo sino que trataremos de demostrar que lo que constituye la originalidad de Hegel —entre los filósofos del idealismo alemán— se encuentra ya en germen en los trabajos de Tübingen, de Berna y de Francfort. Una rápida comparación entre Schelling y Hegel hará comprender mejor nuestro pensamiento.

Schelling, así como Schiller lo había ya hecho frente a Kant, opone al idealismo fichteano, que es un idealismo moral, un idealismo de carácter estético. Para Fichte, al menos para el primer Fichte, la intuición intelectual es la de la acción moral, mediante la cual el sujeto libre se eleva a la más alta conciencia de sí, y, oponiéndose al mundo, lo niega. Es dentro de esta tensión del

[13] En los dos volúmenes que consagró a la filosofía hegeliana (Fr. Frommans Verlag, t. I, 1929; t. II, 1940) Grockner opone la visión trágica del mundo que es primitiva en Hegel, a su panlogismo que constituye su "destino filosófico". En la continuación de nuestro artículo nos hemos inspirado en esta distinción partiendo, ante todo, de la visión trágica del mundo.

Yo que se pone oponiéndose, donde reside la libertad práctica. Para Schelling, al contrario, la intuición intelectual, tal como la presenta al término de su sistema del idealismo trascendental, es una intuición estética. El artista no alcanza la libertad suprema en la lucha sino dentro de una armonía reencontrada, en la coincidencia con el absoluto dentro de la creación estética; es el mundo del arte quien nos ofrece la más alta revelación del absoluto[14].

Pero en los primeros trabajos hegelianos no encontramos una filosofía del arte, sino que, por el contrario, encontramos una meditación sobre la vida de un pueblo, sobre la relación viviente del individuo y de la ciudad tal como ella se manifestaba en un griego o un romano. Este objeto, este espejo donde el sujeto se encuentra a sí mismo porque es su creación, es para Hegel, desde sus primeras etapas, no la naturaleza o el arte sino el espíritu, entendido como realidad supra-individual, *como espíritu de un pueblo, espíritu de una religión. La experiencia de las totalidades históricas, esta es sin duda la experiencia fundamental de Hegel, la que intentará integrar al idealismo alemán. La teoría kantiana de la libertad, desarrollada con tanta profundidad por Fichte, era aún una teoría abstracta. El idealismo filosófico*

de la historia, y es el que vuelve a encontrarse en las obras maestras de su carrera filosófica desde la Fenomenología, *en 1807, hasta la* Filosofía del Derecho, *en 1821. Por lo tanto el estudio de los trabajos de juventud de Hegel nos conducirá desde la intuición primera del espíritu de un pueblo (Volksgeist) hasta el problema del desenvolvimiento histórico, por intermedio de las nociones de* positividad *y de* destino. *Veremos de inmediato de qué manera Hegel, durante los años de cultura propiamente filosófica de Jena, organizará estas nociones y tratará de presentar conceptualmente, dentro de una primera filosofía del derecho y en un primer sistema ético que permaneció inédito durante su vida, la intuición de la vida orgánica de un pueblo y su relación con la historia del espíritu del mundo. En este dominio del espíritu los estudios de Hegel son, como hemos dicho, de primera mano; en el campo de la filosofía de la naturaleza, por el contrario, no piensa sobre las cosas directamente; no tiene, como Schelling, intuiciones o simpatías cósmicas, por lo tanto se limita a reflexionar sobre los conceptos de la filosofía de la naturaleza que toma prestado a su antiguo condiscípulo. Piensa los conceptos que esta filosofía de la naturaleza ya ha elaborado directamente de una manera parecida a como una*

tenía necesidad de pensar al hombre en su historia concreta y de encontrar en ella el espíritu. Schiller, Goethe, y Schelling habían abierto el camino, pero ellos pensaban en particular (tal como debía hacerlo Goethe) el problema de las relaciones entre el hombre espiritual y la naturaleza, se elevaban inclusive hasta pensar el arte, pero no hasta un pensamiento de la historia de los pueblos como ya había entrevisto Herder.

Hegel partió, por el contrario, de este pensamiento

[14] Cf. *El sistema del idealismo trascendental* de Schelling, Werke 1958, III. Se encuentra en esta obra, sin embargo, una concepción de la historia, segunda naturaleza del hombre, reconciliación de la Libertad y la Necesidad, que preludia la concepción hegeliana. Pero sólo es una indicación.

filosofía de la ciencia piensa hoy sobre los conceptos que la ciencia le presenta. No le ocurre lo mismo en el campo de la historia humana. Aquí Hegel elabora conceptos a partir de su misma fuente, pero esta formación de los primeros conceptos fundamentales de la filosofía hegeliana es capital para comprender dicha filosofía. Por esta razón los estudiaremos en su génesis dirigiéndonos, para ello, a los trabajos de juventud.

CAPITULO I

EL ESPIRITU DE UN PUEBLO (Volkgeist)

"Feliz el hombre, escribía Hölderlin en *Hyperión*, que extrae su alegría y su fuerza de la prosperidad de la patria" [1]. Para Hegel el individuo —reducido a sí mismo— sólo es una abstracción. Esta es la razón por la cual la verdadera unidad orgánica, lo universal concreto, será para él el pueblo. En tanto que Schelling ve en la producción de la obra de arte la intuición absoluta, la que concilia lo subjetivo y lo objetivo, lo consciente y lo inconsciente, Hegel, al escribir en Jena el *System der Sittlichkeit*, substituye la obra de arte, como expresión del absoluto, por el organismo concreto de la vida de un pueblo. Su primer filosofía del espíritu será la descripción de la organización social desde sus bases en las necesidades concretas de los hombres hasta su culminación en el Estado y la religión del pueblo, grandeza espiritual original y, a la vez, subjetiva y objetiva. En la

[1] En *Hyperión* el amigo de Hegel, Hölderlin, se representa a sí mismo y al estado de Alemania durante esta época. La escena sólo en apariencia es la Grecia moderna en lucha contra la dominación turca.

familia, la más alta unidad a la cual se eleva la naturaleza librada a sí misma, "el hombre ve la carne de su carne en la mujer", pero esta contemplación de sí mismo en otro, a la vez idéntico y diferente, está aún afectada por una diferencia natural. La familia sólo es una anticipación del espíritu de un pueblo y por esta causa Hegel agrega: "Si de acuerdo a la naturaleza el hombre ve la carne de su carne en la mujer, según el orden ético solamente descubre el espíritu de su espíritu en la realidad ética y a través de ella" [2]. Es dentro de un pueblo y sólo en él que la moral es realizada y deja de ser sólo un deber-ser, "un ideal inaccesible". Si se considera el espíritu de un pueblo como realidad espiritual, como segunda naturaleza había ya dicho Schelling hablando del mundo del derecho, puede decirse que "la razón se realiza en él realmente", ella es "la presencia del espíritu viviente". En este espíritu el individuo no sólo tiene su *destino*, incluso puede decirse que lo ha realizado, el destino no está más allá del individuo puesto que se encuentra presente en las costumbres y en la vida total de un pueblo. Por esta razón los sabios de la antigüedad dijeron que la sabiduría y la virtud consistían en vivir de acuerdo a las costumbres de su pueblo [3].

piritual, "es siempre como no debe ser para que la moral lo haga como debe ser". Pero Hegel descubre, más allá de la moralidad (Moralität) que en Kant y Fichte expresa sólo el punto de vista del individuo actuante, la realidad viviente de las costumbres y de las instituciones (Sittlichkeit). La virtud, en el sentido actual del término, tiene una significación netamente individualista; corresponde, más bien, al momento de la oposición del individuo y de su pueblo. "No ocurría lo mismo con la virtud antigua, la cual era una virtud sustancial" [4] que encontraba su contenido en la vida misma del pueblo. Para expresar la diferencia tan importante que hace Hegel entre los términos "Moralität" y "Sittlichkeit" adoptaremos convencionalmente las expresiones moralidad y mundo ético. La elección de la palabra "ético" es, desde luego, bastante arbitraria, pero tiene la ventaja de vincularse etimológicamente al término griego "etos" costumbre, uso, que Hegel considera que tiene su equivalente en el término alemán "Sitte". Sin duda la palabra moralidad se vincula también a "mores", pero esta etimología inevitable indica bien que la moralidad en el sentido kantiano del término sólo es un momento

vivir de acuerdo a las costumbres de su pueblo [2].

El espíritu de un pueblo es lo que reconcilia el deber-ser (sollen) y el ser. Es una realidad histórica que sobrepasa infinitamente al individuo, pero que le permite encontrarse a sí mismo bajo una forma objetiva. Es, estrictamente, el mundo del espíritu —el individuo que es un mundo, dice Hegel en la *Fenomenología*— y no en el estado de ideal, como en la filosofía moral de Kant y de Fichte, para los cuales el mundo, incluso es-

[2] Hegel, *System der Sittlichkeit*, ed. Lasson, Band VII, 1913, p. 465. Es sólo en la vida de un pueblo donde "la intuición intelectual deviene al mismo tiempo una intuición real", "entonces los ojos del espíritu y los ojos del cuerpo coinciden".

[3] *Fenomenología del espíritu*, trad. citada, p. 211. El espíritu —realidad supraindividual— es definido como la razón realizada, devenida ser concreto, cf. p 259.

... sólo es un momento y no el todo de la vida ética; ella corresponde sólo al estadio de la reflexión subjetiva y se sitúa entre la vida inmediata en un pueblo y la organización objetiva de la sociedad y del Estado [5].

Estas observaciones nos conducirían, si las desarrollamos, más allá de las intuiciones primeras de Hegel, hasta el sistema acabado de su *Filosofía del Derecho*, pero nos interesa más buscar aquí el origen de su pen-

[4] *Fenomenología*... idem, *La virtud y el curso del mundo*. "La virtud antigua tenía una significación segura y determinada, pues tenía su *fundamento pleno de contenido* en la *sustancia* del pueblo" p. 229.

[5] Sobre la oposición de Moralität y de Sittlichkeit, cf. *Fenomenología*, p. 209. En su *Filosofía del Derecho*, Hegel distingue el derecho abstracto (objetivo), la moralidad subjetiva (Moralität), su unidad dentro del Estado (Sittlichkeit).

samiento. No es dudoso que desde sus primeros trabajos de juventud y particularmente en Tübingen, Hegel piense la vida espiritual como vida de un pueblo. Los términos que emplea en esta época son característicos en este sentido; habla del espíritu de un pueblo (Volksgeist), del alma de un pueblo (Seele des Volks), del genio de un pueblo (Genius des Volks). Pronto buscaremos los orígenes de estas expresiones en la filosofía de su tiempo, pero ellas señalan ya netamente uno de los rasgos característicos del pensamiento hegeliano. Entre el individualismo y el cosmopolitismo, Hegel busca el espíritu concreto como espíritu de un pueblo. La encarnación del espíritu es una realidad a la vez individual y universal, tal como se presenta en la historia del mundo bajo la forma de un pueblo. La humanidad sólo se realiza dentro de los diversos pueblos que expresan a su manera, la cual es única, su carácter universal [6].

Sin embargo los primeros trabajos de Hegel versan, en especial, sobre la religión. Pero la religión es, precisamente, uno de los momentos esenciales del genio y del espíritu de un pueblo. Es en tanto que tal como Hegel tratará de considerarla. Por esta razón se opondrá a la concepción abstracta y antihistórica que el siglo XVIII tenía de ella bajo el nombre de religión natural. Pero tampoco aceptará —aun cuando su evolución en este sentido sea bastante compleja— el puro moralismo de Kant, quien postula la religión a partir del puro ideal moral. Precisamente es tratando de situarse en el seno de estas diversas concepciones como Hegel profundizará su propio pensamiento sobre la religión y, al mismo tiempo, su idea, más histórica que

[6] Esta es una de las ideas fundamentales del hegelianismo, la base de su futura filosofía de la historia. No aceptaría, por lo tanto, la distinción de Bergson entre lo cerrado y lo abierto. Para él lo infinito —lo abierto— debe encontrarse en el seno mismo de una sociedad cerrada. Subsiste, es cierto, una inadecuación, pero ella sólo tiene por consecuencia el desenvolvimiento de la historia en la sucesión de los pueblos.

la de los filósofos del siglo XVIII, del espíritu de un pueblo.

* * *

Durante sus años de seminario en Tübingen y al igual que sus condiscípulos Schelling y Hölderlin, Hegel es sensible a la belleza de la antigüedad clásica. Para ellos la ciudad griega es la ciudad feliz —la juventud del mundo— donde el individuo vive en perfecta armonía con el todo dentro del cual se integra. Allí se realizó un ideal concreto de la humanidad, pero los pueblos occidentales perdieron esa felicidad. El cristianismo, en el siglo XVIII, sólo es una religión exterior que no penetra profundamente la vida de las almas. Hegel también conoce el gran movimiento de liberación racionalista que ha aparecido en Francia y que se propaga en Alemania con el nombre de Aufklärung. Conoce a los filósofos franceses del siglo XVIII, lee con pasión a Rousseau y estudia a Montesquieu, de cuya "obra inmortal" [7] hablará más tarde. Es en esta atmósfera donde se forma su propio pensamiento, y ya podemos tratar de caracterizar, desde esta época, el problema tanto teórico como práctico que es el suyo.

Se pregunta en qué condiciones una religión puede ser denominada viviente [8]. Distingue así, inspirándose en Rousseau, una religión *subjetiva* y una religión *objetiva*. La religión subjetiva, que se semeja a la religión del vicario saboyardo, se opone tanto a la fe del racionalismo seco y abstracto de un Voltaire, como a la teolo-

[7] Hegel, ed. Lasson, VII, p. 411.

[8] Se diría que Hegel se propone el problema que atormentará a tantos espíritus en el siglo XIX, hasta Augusto Comte: cómo volver a encontrar una religión mejor adaptada a los pueblos modernos que la cristiana. No obstante es la filosofía la que, al pensar la esencia de la religión cristiana, poco a poco se convertirá en su preocupación dominante.

gía positiva de una religión basada en la autoridad; es una religión del corazón, capaz, dice Hegel, "de inspirar las más grandes acciones, pues actúa sobre la totalidad del hombre y no sólo sobre su razón". La religión objetiva, por el contrario "se deja ordenar en la cabeza, se deja sistematizar, presentar en un libro, comunicar mediante la palabra; la religión subjetiva sólo se exterioriza en los sentimientos y los actos" [9]. Señalemos esta última expresión —"la religión subjetiva se exterioriza en los actos". Es necesario conocer al Hegel posterior —aquel para quien "la verdadera realidad del hombre es su acción", o aquel para quien "la historia del mundo es el juicio del mundo"— para comprender la importancia de esta observación. En los primeros estudios sobre la religión, los cuales deben conducir al ideal de la religión de un pueblo, Hegel quiere encontrar al *hombre concreto* en el cual una reflexión negadora de la vida distingue, demasiado arbitrariamente, facultades como la razón y la sensibilidad. Pero el hombre concreto no ...

ple razón. Por el contrario, estudia la religión como si expresara la vida humana más concretamente a como podría hacerlo un moralismo abstracto [11]. Ahora bien, el cristianismo es una religión privada, como ya lo había señalado Rousseau; la religión antigua, por el contrario, es una religión de la ciudad, una intuición que el pueblo tiene de su realidad absoluta. Religión de un pueblo y religión privada se oponen como helenismo y cristianismo, y Hegel se pronuncia, en primer término, contra el individualismo de su tiempo, al cual le atribuye, a veces, la paternidad del cristianismo. En un estudio sobre los años de Hegel en Tübingen se han podido sugerir ciertas correspondencias, por una parte entre la religión privada y lo que Hegel llamará más tarde Moralität, y por la otra entre la religión de un pueblo y la Sittlichkeit, el reino ético o las costumbres de un pueblo [12].

Al oponer la religión subjetiva a la religión objetiva, la religión de un pueblo a la religión privada, Hegel adopta una cierta actitud ante la religión, la cual no ...

la razón y la sensi-
podría ser el hombre puramente individual, aislado de sus semejantes, y, si es posible hablar así, de su ambiente espiritual. Por esta causa Hegel opone a la *religión privada* la *religión de un pueblo.* Esta segunda oposición es más importante aún que la precedente; ella nos muestra la significación supra-individual de los primeros trabajos hegelianos. Desde esta época la religión aparece, en Hegel, como una de las manifestaciones más importantes del espíritu de un pueblo. "La religión es una de las cosas más importantes dentro de la vida humana, ella encuadra la vida de un pueblo". "El espíritu de un pueblo, la historia, la religión, el grado de libertad política de ese pueblo, no se dejan considerar aisladamente, ellos están unidos de una manera indisoluble"[10]. Debe destacarse que las primeras meditaciones de Hegel no van desde la moral a la religión, siguiendo el camino trazado por Kant en la *Crítica de la razón práctica* o en *La religión dentro de los límites de la sim-*

[9] Nohl, citado, p. 6.
[10] ídem, p. 3 y sig.; p. 27.

gel adopta una cierta actitud ante la religión, la cual no es propia de la Aufklärung. En efecto, mientras el racionalismo abstracto de los Aufklärer disuelve todas las formas de la vida religiosa y arriba, sea a un ateísmo o a una religión natural sin vida y sin contenido concreto, Hegel se esfuerza por comprender una religión como una de las manifestaciones primordiales del genio de un pueblo particular. Por esta razón la formación del espíritu de un pueblo está ligada, para él, a su religión, a ceremonias y mitos que el entendimiento abstracto no podría comprender aislándolos de su ambiente y privándolos, así, de un sentido originario. Aquí se muestra una interpretación de la religión totalmente distinta a

[11] "En el hombre sensible la religión también es sensible, los impulsos religiosos hacia el bien obrar deben ser sensibles para poder actuar sobre la sensibilidad", Nohl, p. 5.
[12] "La religión privada forma la moralidad del hombre individual, pero la religión de un pueblo —así como las circunstancias políticas— forman el espíritu de un pueblo", Nohl, p. 27.

la del siglo XVIII, ¿pero no se encontrarían sus gérmenes ya en Herder? —"Apropiarse de la religión de un pueblo mediante el entendimiento, dice Hegel, no es el medio para conocerla".

Para Hegel, por lo tanto, la religión es un fenómeno supra-individual, pues pertenece a esta totalidad única y singular que es el espíritu de un pueblo. Pero ¿qué significa exactamente esta expresión en los primeros trabajos de Hegel?

Es difícil darle una significación muy precisa. Será necesario un largo desarrollo filosófico antes de que Hegel defina rigurosamente lo que entiende por espíritu de un pueblo y considere a la filosofía de la historia como el desenvolvimiento del espíritu del mundo a través de sus momentos particulares que serán los espíritus de los pueblos individuales. Al comienzo de sus meditaciones se trata más de una intuición que de un concepto bien determinado. Lo esencial nos parece ser la idea de que el todo que constituye un pueblo no es el resultado de un ensamblaje. Al igual que para Aristóteles el todo es aquí anterior a las partes. En nuestros días se estima oponer los conceptos de *comunidad* y de *sociedad*; ahora bien, esta oposición se encuentra ya esbozada desde los primeros estadios del pensamiento hegeliano. La sociedad está constituída por una asociación de individuos que se proponen un fin particular. El agrupamiento no es su propio fin. Por el contrario, en la comunidad la unidad de los individuos es primera; ella es el *telos* inmanente. Para Hegel el espíritu de un pueblo es más lo que expresa una comunidad espiritual que el resultado de un contrato hecho de acuerdo al modelo de los contratos civiles. Este espíritu de un pueblo es por sí mismo una realidad espiritual original que tiene un carácter único y, por así decirlo, indivisible. Es ya una Idea, en el sentido que más tarde le dará a este término. La noción de espíritu de un pueblo se opone así, desde los orígenes de la especulación hegeliana, a

las concepciones atomísticas del siglo XVIII[13]. Un pueblo no está constituído por individuos-átomos; es una organización (Hegel insistirá con fuerza sobre este punto) que preexiste a sus miembros. Finalmente, en la idea de juventud de Hegel el espíritu de un pueblo no se opone a los espíritus individuales. Hay, por el contrario, una armonía necesariamente preestablecida entre ellos. El individuo no podría realizarse plenamente sino participando en aquello que lo sobrepasa y lo expresa a la vez, en una familia, en una cultura, en un pueblo. Sólo así es *libre*.

Es posible preguntarse de quién tomó Hegel expresiones como espíritu y genio de un pueblo. Ante todo se piensa en Montesquieu, a quien Hegel había estudiado particularmente y al que se refiere muchas veces. En Montesquieu la búsqueda de las leyes generales no excluye el estudio de las diferencias y de las especificaciones. Buscando el *espíritu de las leyes* Montesquieu quiere descubrir las relaciones que tienen las leyes con el medio geográfico o con "el espíritu general de una nación". "Las leyes, escribe, deben ser de tal manera propias del pueblo para el cual fueron hechas, que es un azar muy grande si las de una nación pueden convenirle a otra"[14]. Pero en él aparece el espíritu de un pueblo como una resultante de diversas fuerzas. Más tarde, por el contrario, para la escuela histórica el espíritu de un pueblo será como un germen originario, un dato pri-

[13] Por otra parte es necesario insistir sobre el hecho de que en los primeros trabajos de Hegel, el Estado no aparece aún como constricción. El individuo es libre en la comunidad que lo expresa, y sólo en ella.
[14] *El espíritu de las leyes*, cap. III del Libro I, "De las leyes positivas". Hegel alabará a Montaigne por haber fundado su obra "sobre la intuición de la individualidad y del carácter de los pueblos". "No se ha elevado a la idea más viviente, pero al menos no ha deducido las instituciones particulares de la así llamada razón, o no las ha abstraído de la experiencia, ha tratado de captar el todo individual, el *espíritu* general de una nación", Hegel, ed. Lasson, VII, p. 411.

mero. Hegel se eleva, desde ese entonces, por sobre esta oposición, al definir el espíritu de un pueblo principalmente por sus factores espirituales. Incluso en su futura filosofía de la historia, la cual contiene observaciones muy interesantes sobre la distribución geográfica de las civilizaciones, las fuerzas naturales sólo desempeñarán un papel subordinado; sólo serán las condiciones para la manifestación de un cierto espíritu. No obstante no se trata de que Hegel ignore el vínculo entre la naturaleza y el espíritu de un pueblo. En un fragmento de juventud, bajo la forma de un mito poético, escribe: "El espíritu de un pueblo está ligado a la tierra por un lazo sutil pero que resiste, como por medio de una fuerza mágica, todas las tentativas por romperlo, pues está

vez, demasiado naturalista como para inspirar la concepción hegeliana. Para describir la vida del espíritu y, particularmente, la vida de los pueblos en la historia, Hegel se servirá al comienzo de las metáforas orgánicas, pero las sustituirá progresivamente por una dialéctica que se adapte mejor al devenir espiritual.

Es necesario, por último, señalar una influencia que sin duda fue capital: la de Rousseau. A primera vista esto puede parecer paradojal. En Francia somos muchas veces proclives a interpretar el "Contrato social" como una obra individualista porque en ella el Estado es considerado como resultante de un contrato entre particulares. Pero de hecho no es el contrato, como contrato, lo que impresionó sobre todo a Hegel, sino la idea

íntegramente adherido a su ser" [15].

Cualquiera sea la representación que Hegel se hace del espíritu de un pueblo, ella es diferente de lo que Montesquieu llama el espíritu general de una nación; más bien busca captar la originalidad irreductible de un espíritu individual que descubrir componentes mecánicas [16]. Sobre este punto está más próximo de su contemporáneo y compatriota Herder, que del filósofo francés. En efecto, es en Herder donde el genio primitivo de los pueblos es considerado por primera vez con una "conciencia histórica". De la misma manera en que Herder le había hecho descubrir a Goethe las dimensiones de la historia durante sus entrevistas de Estrasburgo, haciéndole comprender tanto la poesía primitiva de los pueblos como la Biblia o Shakespeare; su acción, igualmente, debió ser importante sobre Hegel. Herder buscaba en todas partes, dentro de la historia, la energía viviente, no la forma invariable sino el devenir, el signo de la fuerza actuante. Pero su concepción del desarrollo aún era, tal

[15] Nohl, p. 27.

[16] La hace espontáneamente, sin hacer al comienzo de sus trabajos la teoría de esta individualidad irreductible. Hegel siempre busca caracterizar de una manera original a los individuos en tanto encarnan un cierto espíritu, Sócrates, Cristo, Abraham, Antígona, etc.

de *voluntad general*. Hay una cierta trascendencia de la voluntad general sobre las voluntades individuales, y el hecho de considerar al Estado como voluntad es, para Hegel, el gran descubrimiento de Rousseau. ¿Acaso éste no dice que "el acto de asociación produce un cuerpo moral y colectivo, el cual recibe por este mismo acto su unidad, su yo común, su vida y su voluntad"? [17]. Es Rousseau, por último, quien ha insistido sobre la diferencia entre la voluntad general y la voluntad de todos. "La voluntad general no mira sino al interés común, la otra sólo mira el interés privado y éste sólo es una suma de voluntades particulares". Hegel encontró en Rousseau la idea de la voluntad general de un pueblo, a la vez ideal para los individuos y realidad en el soberano. "El soberano, sólo por aquello que él es, siempre es todo lo que debe ser" [18]. Además Rousseau ve en la voluntad general de un pueblo individual una voluntad particular

[17] *Contrato social*, ed. Beauvalon, p. 141.

[18] Cf. también todo el libro II del *Contrat social*, y particularmente el cap. III: "Sobre si la voluntad general puede errar". No podría insistirse demasiado sobre la influencia de Rousseau sobre la concepción hegeliana del Estado. Esta influencia fue en este dominio tan profunda como la de Rousseau —pero un poco diferente— sobre Kant y su moralismo.

en relación con los otros pueblos. Su concepción debía, por lo tanto, inspirar a Hegel muchos rasgos de su propio pensamiento. La noción de contrato social, no obstante, está manchada de individualismo; parte aún de un prejuicio atomístico. Por esta razón Hegel será llevado a criticarla, pero para insistir más netamente sobre la idea esencial de la voluntad general, diferente de las voluntades particulares.

Si bien se pueden captar estas diversas influencias sobre la formación del primer concepto hegeliano del espíritu de un pueblo, la concepción hegeliana no es, sin embargo, menos original. Así esperamos demostrarlo en lo que sigue de este estudio. Sin embargo, antes de ver precisarse el pensamiento hegeliano sobre la historia, con su discusión de las ideas de "positividad" y de "destino", nos parece interesante investigar cuál era, al comienzo de su formación, el ideal hegeliano de Libertad. Esta idea de Libertad —una cierta relación armoniosa del individuo y de la Ciudad, una participación activa del hombre en su ciudad terrestre— caracterizará para nuestro filósofo el mundo antiguo. Su desaparición y el nacimiento de una cierta separación en dos mundos, ligada al cristianismo, son característicos de la *conciencia desgraciada* [19].

[19] Es con el cristianismo que aparece para Hegel la separación de el *más acá* y el *más allá*. Anteriormente en la ciudad antigua la religión de un pueblo era pura inmanencia. ¿Cómo volver a encontrar esta inmanencia después de haber atravesado la separación cristiana —la conciencia desgraciada—? Tal nos parece, desde cierto punto de vista, uno de los problemas esenciales del hegelianismo. Habría por lo tanto un cierto posible retorno al mundo antiguo después del cristianismo.

CAPITULO II

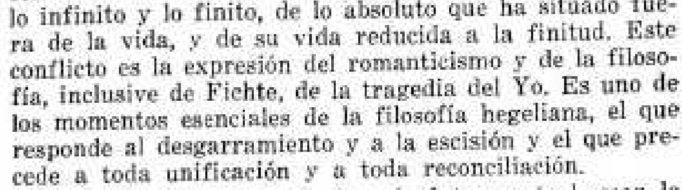
PRIMERA FORMA DE LA CONCIENCIA DESGRACIADA

La libertad en el mundo antiguo y el cristianismo

Dilthey fue el primero en notar la importancia de un texto de juventud de Hegel y señalarlo como un primer esbozo de lo que más tarde será la "conciencia desgraciada". Se sabe la importancia que se le concede nuevamente a la conciencia desgraciada en la *Fenomenología* de Hegel, y más tarde en la *Filosofía de la religión*. Bajo una forma abstracta la conciencia desgraciada es la conciencia de la contradicción entre la vida finita del hombre y su pensamiento del infinito. "Pensando yo me elevo hasta lo absoluto superando todo lo que es finito, soy, por lo tanto, una conciencia infinita y, al mismo tiempo, soy una conciencia de sí finita y esto según toda mi determinación empírica... Los dos términos se buscan y se huyen — soy el sentimiento, la intuición, la representación de esta unidad y de este conflicto y la conexión de los términos en conflicto... soy ese combate, no soy uno de los términos comprometidos en el conflicto, pero soy los dos combatientes y el combate

mismo, soy el fuego y el agua que entran en contacto y el contacto y la unidad de aquello que se huye absolutamente" [1]. La conciencia desgraciada que en la *Fenomenología* encuentra su encarnación histórica en el judaísmo y en una parte de la edad media cristiana es, en efecto, tanto la conciencia de la vida como de la desgracia de la vida [2]. El hombre se ha elevado por sobre su condición terrestre y mortal; no es sino el conflicto de

dividuos disolverse en su particularidad no acordándoles ya más que una apariencia de universalidad, la del derecho romano. Vamos a estudiar más en particular este texto de Berna, con la intención de extraer de él una primera forma de dialéctica histórica y algo así como el origen de lo que será para Hegel la desgracia de la conciencia. El texto está titulado: "Diferencia entre la imaginación religiosa griega y la religión positiva cris-



lo infinito y lo finito, de lo absoluto que ha situado fuera de la vida, y de su vida reducida a la finitud. Este conflicto es la expresión del romanticismo y de la filosofía, inclusive de Fichte, de la tragedia del Yo. Es uno de los momentos esenciales de la filosofía hegeliana, el que responde al desgarramiento y a la escisión y el que precede a toda unificación y a toda reconciliación.

Por esta razón es tanto más interesante buscar la primer forma de la conciencia desgraciada en el estudio de una crisis histórica. Lo que nos parece notable es que Hegel no comenzó pensando la conciencia desgraciada bajo su forma general, como el conflicto de lo infinito y lo finito del hombre, la que es ilustrada particularmente por el texto que acabamos de citar. Por el contrario, es considerando una evolución histórica, el pasaje del mundo antiguo al mundo moderno, que ha presentado por primera vez esta escisión de la conciencia humana. Por otra parte, si en la *Fenomenología* la conciencia desgraciada se presenta bajo esta forma abstracta y general en el transcurso del desenvolvimiento de la conciencia de sí, ella se presenta también, una vez más, en el transcurso del desenvolvimiento del espíritu —entendido como realidad supra-individual[3]— y, precisamente, a propósito de la desaparición de la ciudad antigua y en el momento en que el imperio romano deja a los in-

[1] *Filosofía de la religión;* cf. también *Fenomenología*, p. 128 y sig.
[2] *Fenomenología*, p. 129. "La conciencia de la vida, de su ser allí... es solamente el dolor en relación con este ser allí".
[3] *Fenomenología*, p. 283 y sig. "El estado de Derecho".

tiana"[4]. El problema que se plantea Hegel es el del paso del mundo antiguo al mundo cristiano moderno. Las lecturas que inspiraron a nuestro filósofo son las de Montesquieu y, en especial, de Gibbon. Pero la forma de tratarlo es particularmente original. Se trata de caracterizar una evolución del espíritu humano, el paso insensible de un mundo del espíritu a otro mundo del espíritu. Hegel no se detiene en el acontecimiento histórico, trata de comprender en él su sentido profundo y de descubrir una evolución de valores bajo un cambio de instituciones: "La represión de la religión pagana por la religión cristiana es una de las revoluciones sorprendentes, y la investigación de sus causas debe ocupar particularmente al filósofo de la historia"[5]. Las grandes revoluciones, aquellas que impresionan los ojos de todos, deben ser precedidas, nos dice Hegel, de revoluciones silenciosas "que no son visibles a todos los ojos, que no son observables para todos los contemporáneos y que son tan difíciles de presentar como de comprender". Es el desconocimiento de tales transformaciones internas, dentro del cuerpo social, en la vida y en las costumbres, lo que vuelve sorprendentes estas revoluciones que estallan en apariencia bruscamente sobre la escena del mundo. De igual modo Hegel dirá, en la *Fenomenología*, que el nacimiento del niño —el brusco salto cualitativo— está precedido de una lenta formación, de un desarrollo

[4] Nohl, p. 219 y sig.
[5] Nohl, p. 220.

cuantitativo insensible[6]. Captar estas transformaciones del espíritu del mundo, adaptar el pensamiento a este devenir espiritual, es, en primer término, el objetivo de Hegel; y ¿no asistía acaso, en su época, a transformaciones del mismo orden? Su dialéctica, antes de ser lógica, es primeramente un esfuerzo del pensamiento para aprehender el devenir histórico y reconciliar el tiempo y el concepto. Ahora bien, el paso de la ciudad antigua —el ideal de juventud de Hegel— al mundo moderno y la religión que es la suya, es decir al cristianismo, no puede explicarse de una manera simple. "¿Cómo, dice Hegel, pudo desaparecer una religión que desde hacía siglos estaba arraigada en los Estados, que tenía una conexión tan estrecha con la constitución del Estado?"[7]. Actualmente consideramos a las divinidades y los misterios paganos como indignos de toda creencia. Su absurdidad parece manifiesta, y, no obstante, los mejores hombres de la antigüedad adhirieron a lo que nos parece un tejido de simplezas; pero, señala Hegel con justeza, en los antiguos no encontramos las exigencias "que son las de nuestra razón práctica actual". La idea de una evolución de la razón práctica, que sería tan extraña para un Kant, la idea de su dependencia frente a la historia, se manifiesta aquí netamente.

Sea como sea, nuestra explicación intelectual del paso del paganismo al cristianismo, es insuficiente. Hubiera bastado que el entendimiento esclareciera los mitos paganos para descubrir en ellos sus puerilidades; pero también los paganos tenían un entendimiento. Las explicaciones abstractas y generales de la "Aufklärung" no podrían satisfacernos. Hay una transformación espiritual que debe comprenderse como tal: "Quien ha

[6] Dialéctica de la evolución cuantitativa y de la revolución cualitativa que encontrará su lugar en la lógica a propósito de la categoría de "Medida". *Fenomenología*, p. 12.
[7] Nohl, p. 220. Esta religión era religión de una ciudad que atribuía su nacimiento, así como su desarrollo y sus victorias, a los dioses. Esta religión no era una huida al más allá.

hecho ya esas observaciones no puede satisfacerse con esta respuesta".

Es necesario comprender, contrariamente a la explicación política y artificial de un Montesquieu, de qué manera la religión de los Griegos y de los Romanos estaba ligada a toda la vida antigua. Ella no era un sistema metafísico, un producto de la reflexión, sino que era solidaria con la vida del ciudadano, de las guerras, de las constituciones. En su origen era una religión de un pueblo y no se imponía desde fuera a los ciudadanos que participaban en ella. "La religión de Grecia y de Roma era una religión para pueblos libres, y, con la pérdida de la libertad, debía desaparecer también el sentido, la fuerza de esta religión, su adaptación a la vida humana"[8]. La transformación de la libertad en despotismo acarreó la declinación de la religión antigua, ésta perdió su poder sobre las almas cuando la libertad se convirtió en una vana palabra: "De qué le sirven al pescador las redes si la corriente está seca".

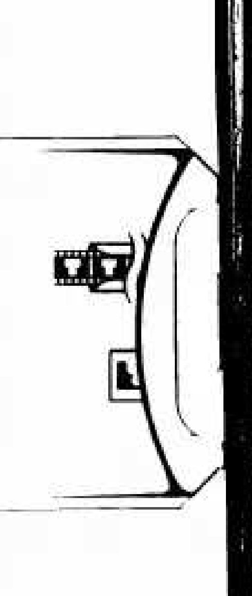
La desaparición del paganismo sería, por lo tanto, solidaria con la desaparición de la libertad. A primera vista esta explicación de Hegel parece decepcionante. ¿De qué libertad se trataba, y en qué consistía? Hacia el final de su vida Hegel, a propósito de la libertad, escribirá: "El objetivo final del mundo es la conciencia de la libertad del espíritu. Pero nunca como en nuestra época se ha sabido mejor y se ha experimentado más la indeterminación de esta libertad tal como nosotros la hemos descripto"[9]. En otros términos, es el concepto de libertad lo que sería necesario explicar. Nos es difícil de admitir, ciertamente, que el ciudadano antiguo gozara de lo que para nosotros es la libertad individual, por ejemplo de la libertad de conciencia. Pero para el joven

[8] Nohl, p. 221.
[9] Se sabe que para Hegel la filosofía de la historia es la historia del advenimiento de la Libertad; pero esta Libertad tiene en Hegel una significación que es necesario explicitar; el término tiene en él un sentido metafísico diferente al que le acuerdan los filósofos franceses.

Hegel, precisamente, la libertad no es el libre arbitrio del individuo; ella expresa una relación armoniosa entre el indivinuo y la ciudad: "La idea de su patria, de su Estado, era para el ciudadano antiguo la realidad invisible, la cosa más elevada para la cual trabajaba, era el objetivo final del mundo o el objetivo final de su mundo"[10]. Hegel se acuerda de Montesquieu, para quien

utopía; ella traducía conceptualmente el ideal inmanente de la ciudad antigua[11].

¿Cuál es la transformación que se produjo en ese mundo antiguo? Posteriormente Hegel dirá, en la *Fenomenología*, que el régimen municipal fue disuelto bajo la influencia de las guerras. Apareció el imperialismo y,



mundo [10]. Hegel se acuerda de Montesquieu, para quien el principio de la república era la virtud, no en el sentido de una moral individualista, sino de una moral cívica. El ciudadano antiguo era libre porque, precisamente, no oponía su *vida privada* a su *vida pública;* pertenecía a la ciudad, pero la ciudad no era, como el Estado, una potencia extraña que lo oprimía. "Como hombre libre obedecía las leyes que él mismo se había dado. Sacrificaba su propiedad, sus pasiones, su vida, por una realidad que era la suya" [11].

Así esta libertad era una integración del individuo al todo; y a un todo, a una *idea*, dice ya Hegel, que estaba presente para él en la realidad y no en un más allá. La patria, la ciudad, no era para el ciudadano antiguo una cosa, sino una realidad viviente. Todavía no había escisión en esta vida, el individuo no se oponía al Estado, de manera tal que replegado sobre sí mismo hubiera tenido que buscar su bien supremo en un más allá; la religión antigua sólo era la expresión de esta vida. "Frente a esta idea, dice Hegel, desaparecía su individualidad". Colocaba la parte eterna de sí mismo en su ciudad y por esta razón el problema de la inmortalidad del alma no se plantea para él de la misma manera que para nosotros: "Catón no se volvió hacia el Fedón de Platón, sino cuando fue quebrado el orden más elevado de cosas, su mundo, su república; entonces se alejó hacia un orden de cosas aún más elevado" [12]. Se comprende así que, para Hegel, la República de Platón no era una

[10] Nohl, p. 222.
[11] Nohl, p. 221.
[12] Nohl, p. 222.

con él, el repliegue del individuo sobre sí mismo. La riqueza y la desigualdad en aumento ocasionaron la disolución del Estado: "Pronto se asistirá a la pérdida de ese sentimento, de esa conciencia que Montesquieu, bajo el nombre de virtud, consideraba como el principio de la república, y de esa capacidad de poder sacrificar al individuo por una idea que, para el republicano, se realizaba en su patria" [14].

Desde ese momento se asiste a una decadencia, y es esta desaparición del lazo viviente entre el ciudadano y su ciudad, la que engendra nuevas necesidades y permite una de las transformaciones más importantes de la historia. "La imagen del Estado como un producto de su actividad desaparece del alma del ciudadano" [15] —solamente algunos cargarán con el peso del Estado, inclusive, a veces, sólo uno. Los otros no serán sino engranajes dentro de una maquinaria [16]. Es por esta razón que para Hegel desaparece aquello que era la libertad, y en su lugar surge el interés limitado del individuo por sí mismo, una actividad que ya no era como tal libre porque era finita y en todas partes encontraba sus límites. "Toda actividad, todo fin, se vinculaban solamente con el individuo; ninguna actividad se realizaba por un todo, por una idea" [17]. En lugar de la integración

[13] Más adelante insistimos (cf. Cap. V, *Estado e individuo*) sobre esta concepción que Hegel tiene de la República de Platón.
[14] Nohl, p. 223.
[15] idem.
[16] Cf. lo que en esta época decía Schelling del Estado: "No hay idea del Estado porque el Estado es una máquina". Esto en una carta a Hegel —a la cual éste no respondió—.
[17] Nohl, p. 223.

Este gran desgarramiento tiene su necesidad, y la con-

ciencia desgraciada es una escisión necesaria para que sea posible una reunificación. El problema que se le plantea en ese momento es el siguiente: ¿cómo volver a encontrar esta relación armoniosa del individuo con su ciudad, a través del desgarramiento contemporáneo, desgarramiento del cual el cristianismo es particularmente responsable?

CAPITULO III

RAZON E HISTORIA LAS IDEAS DE POSITIVIDAD Y DE DESTINO

1

La idea de positividad

La filosofía de Hegel termina la filosofía del siglo XVIII y abre la del siglo XIX, es la bisagra entre dos épocas. Este juicio se confirma si se considera la posición que toma Hegel frente a la Historia y la Razón. Razón e Historia, he aquí los dos términos, podría decirse, que considera para oponerlos o conciliarlos desde sus trabajos de juventud, particularmente durante el período de Berna y de Francfort. Los dos estudios fundamentales de estos períodos son, además de una *Vida de Jesús*, un escrito sobre la *Positividad de la religión cristiana* y otro sobre *El espíritu del cristianismo y su destino* [1]. En ellos hay dos conceptos claves que deben retenerse,

[1] Estos diversos estudios están contenidos en el ya citado volumen de Nohl.

alrededor de los cuales convergen todas sus meditaciones, y son los conceptos de positividad y de destino. Sus significaciones, al principio banales, se enriquecen progresivamente, y es con estos conceptos que Hegel aborda el problema de las relaciones entre la razón y la historia. En primer lugar plantea este problema, con algunos matices, como hombre del siglo XVIII, pero lo resuelve como hombre del siglo XIX, y al término de sus estudios es una razón histórica la que se manifiesta, una razón que se ha enriquecido concretamente en la historia, de igual modo que la historia es esclarecida por la razón [2].

En primer lugar consideremos el término *"positividad"* y veamos qué significa para Hegel. La oposición entre *religión positiva y religión natural* es banal en esta época, y es a propósito de la religión que Hegel habla de positividad, pero el término tiene una extensión más amplia y Hegel, durante el período de Jena, podrá aplicar —*mutatis mutandi*— el resultado de sus primeros trabajos a la oposición entre derecho positivo y derecho natural [3]. En el siglo XVIII se oponía la religión positiva a la religión natural. "El concepto de la posibilidad de una religión nació y adquirió importancia sólo en los tiempos actuales" [4]. Esta oposición se presenta porque se presupone que hay una naturaleza humana y una religión natural que le corresponde, en tanto que se comprueba en la historia una multitud de religiones variadas, las cuales se separan en mayor o menor medida por sus instituciones, sus ceremonias y sus creencias, del tipo fundamental. Si se considera, por ejemplo, la posición de un racionalista como Voltaire en relación a las religiones, se ve que reduce las creencias que pueden ser admitidas por la razón a sus términos más simples, *existencia de Dios e inmortalidad del alma*, y tiende a considerar como aberraciones todas las religiones que se han manifestado en la historia y han agregado sus supersticiones a un fondo racional que es el único que Voltaire parece tolerar en materia de creencia. Una religión positiva es, por lo tanto, una religión histórica, ella agrega a lo que puede brindar la razón humana —reducida a sí misma— creencias que han aparecido en un determinado momento del tiempo, en ciertos lugares del espacio, y creencias que no podrían ser plenamente asimiladas por la razón, que vienen, así, de otra parte. Puede decirse de las religiones positivas, como dice Hegel, que son o "supra o anti-naturales". Un cristiano admite, por ejemplo, una revelación particular de Dios, que constituye una realidad irreductible al puro pensamiento, una suerte de dato irracional que es simultáneamente un dato para la razón y un fenómeno histórico. Si se profundiza un poco el problema de la positividad se descubre el problema filosófico del realismo y del idealismo. ¿Qué es lo positivo, en efecto, si no es lo dado, lo que parece imponerse desde el exterior a la razón? y al ser este dado un dado histórico, el problema que aquí se plantea es el de las relaciones de la razón y de la historia como la de lo irracional y de lo racional.

Si no consideramos este problema bajo su aspecto teórico sino bajo su aspecto práctico, descubriremos aún otra oposición incluida en él: la de *constricción y libertad*, y es esta última oposición la que nos parece importante para el lector de la *Crítica de la razón práctica* y de *La religión dentro de los límites de la simple razón*. "Una religión positiva, dice Hegel, implica sentimientos que están más o menos impresos mediante constricción en las almas; acciones que son el producto de un mandamiento y el resultado de una obediencia, y que son rea-

[2] En un texto particularmente oscuro, al final de la *Fenomenología*, Hegel dirá que la tarea moderna es reconciliar el Espíritu y el Tiempo, así como el siglo XVII quiso reconciliar el Espíritu y lo Extenso.

[3] Un poco más adelante interpretamos sus trabajos sobre el Derecho. En todos los casos la oposición que considera Hegel a propósito de la noción de positividad tiene una perspectiva muy general.

[4] Nohl, p. 139; cf. los *Diálogos sobre la religión natural*, de Hume.

lizadas sin interés directo" [5]. En otros términos, en una religión positiva hay una exterioridad para la razón práctica. El hombre no es libre, padece una ley que no se ha dado él mismo. Así como para la razón teórica lo positivo representa lo que se impone desde el exterior al pensamiento y a lo cual debe recibir pasivamente, para la razón práctica lo positivo representa un orden e implica, entre Dios y el hombre, una relación de amo a esclavo. Ahora bien, la gran idea de Kant, que va más allá del racionalismo superficial de la Aufklärung, aun cuando es su culminación suprema, es que la razón es práctica para ella misma. La más alta exigencia del hombre es la de ser libre, es decir sacar sólo de sí mismo la regla de su acción. La idea de libertad y la idea de autonomía son los conceptos clave de la crítica de la razón práctica. Si, por otra parte, Kant dice haber limitado la razón para darle lugar a la fe, no se trata de entender esto como la aceptación de un irracional dentro del campo de la pura razón. La fe que admite Kant es una fe moral; no recurre a la historia ni a una revelación particular. La pura libertad —la autonomía— y la situación del hombre, colocado entre esta libertad y la naturaleza, nos conducen a postulados que pueden ser admitidos sin contradicción por la razón, pero estos postulados sólo son los de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma (de un posible progreso indefinido dentro de la moralidad). Nada hay aquí que sobrepase a la religión natural, si se entiende por religión natural una religión que puede ser admitida por la razón, siempre idéntica a sí misma y por lo tanto intemporal [6]. Kant

[5] Nohl, p. 139. Es a propósito de esta positividad que Hegel piensa por primera vez la relación entre "Amo y esclavo". En una religión positiva el hombre es un esclavo frente a Dios, obedece a Mandamientos que son extraños a su voluntad y su razón.

[6] Sin embargo hay una gran diferencia entre la religión natural del siglo XVIII y la religión *postulada* por el kantismo. La primera descansa sobre la razón teórica, la segunda sobre la impotencia de esta razón y sobre las exigencias de la razón práctica; es una fe ligada a la acción moral.

escribió *La religión dentro de los límites de la simple razón* y encontró, antes que Hegel, el problema de la positividad, pero fue para dejarlo de lado. Cristo aparece en ella sólo como un modelo de la moralidad, un esquema mediante el cual podemos volver sensible el ideal moral que nos propone la razón. Toda concepción distinta del cristianismo concluiría haciendo desaparecer la libertad, transformando *la moralidad en legalidad*. Esta oposición, sobre la cual tanto insistió Kant y a la que Hegel, más tarde, se esforzará en trascender, nos es aún útil para comprender la significación que Hegel le otorga al problema de la positividad. La legalidad es la heteronomía, es la obediencia obligatoria a una ley que nos sobrepasa y que no surge de nosotros; la moralidad es la libertad misma o la autonomía. No obedecemos sino una única ley, la que encontramos en nosotros mismos y que es la nuestra. Ser autónomo es devenir mayor y no aceptar pasivamente un orden extraño. Para Hegel el ejemplo más sorprendente de la legalidad es el judaísmo, la obediencia a leyes que la divinidad ha impuesto al hombre. El hombre sólo se somete porque le teme a Dios, un Dios que está más allá de él y del cual es esclavo. Una religión positiva es, por lo tanto, desde el punto de vista de la razón práctica, una religión que se funda sobre la autoridad y que, al tratar al hombre como un niño, le impone desde el exterior aquello que no está incluido en su razón. La religión positiva hace de Dios un amo, pero del hombre hace un esclavo y le desarrolla sentimientos de esclavo. Los conceptos que aparecen aquí son los conceptos antitéticos de libertad, y los de constricción y autoridad, pero al no estar fundada esta autoridad en la razón humana —en cuyo caso no podría hablarse de constricción— sólo puede estar ligada a un acontecimiento temporal, a una relación histórica. Por esta razón Hegel, resumiendo estas diversas significaciones de la positividad, puede decir: "Este elemento histórico se nombra, en general, autoridad" [7].

[7] Nohl, p. 145.

Se ve así el nudo de problemas que se presentan a propósito de este concepto de positividad, y los ensayos sucesivos de Hegel para vincular dialécticamente —una dialéctica que aún no es consciente de sí misma— la *pura razón* (teórica y sobre todo práctica) y la positividad, es decir *el elemento histórico*. En cierto sentido la positividad es considerada por Hegel como un obstáculo para la libertad del hombre, y como tal es condenada. Buscar los elementos positivos de una religión, y podría agregarse, desde ya, de un estado social, es descubrir lo que en ellos se impone mediante la constricción al hombre, lo que constituye una mancha en la pureza de la razón; en otro sentido, que termina por dominar en el curso del desarrollo de Hegel, la positividad debe ser conciliada con la razón, que pierde, entonces, su carácter abstracto y se vuelve adecuada a la riqueza concreta de la vida. Se ve así por qué el concepto de positividad está en el centro de las perspectivas hegelianas [8].

Ante todo Hegel trata, retomando el estudio de Kant sobre *la religión dentro de los límites de la simple razón*, de oponer a Cristo con el judaísmo, como al partidario de la autonomía moral con un pueblo que sólo ha conocido la legalidad y la separación. Pero ¡qué diferencia hay ya entre esta vida de Jesús y la obra de Kant! En ella Jesús no es considerado sólo un esquema sensible, una representación del ideal de la moralidad, es un individuo, y lo que Hegel se esfuerza por trazar es una historia auténtica. Es un relato histórico; en él Jesús es un ideal moral, pero presentado como viviente. Sin embargo, lo que caracteriza la enseñanza y la vida de Cristo es la oposición de la autonomía a la heteronomía. "Cuando reverenciáis como a vuestra ley más alta los

[8] En otros términos, como muchas veces ocurre con los conceptos hegelianos, hay una doble aceptación de la positividad; una peyorativa, otra laudativa. La positividad es como la memoria: viviente y orgánica, es el pasado siempre presente; inorgánica y separada, es el pasado que no tiene presencia auténtica.

reglamentos de la Iglesia y las leyes del Estado, desconocéis la dignidad y la fuerza que hay en el hombre de crear por sí mismo el concepto de divinidad" [9]. Es el puro racionalismo kantiano el que parece inspirar aún este texto: "La razón es quien hace conocer al hombre su destino, el fin incondicionado de su vida. Es cierto que, a veces, es eclipsada, pero nunca puede ser totalmente extinguida; incluso en el seno de las tinieblas queda siempre un débil resplandor". El relato termina con la muerte de Cristo, y en él no se habla de sus milagros ni de su resurrección [10].

A pesar de esta crítica a toda positividad y de esta vida de Jesús, la primera del siglo, que parece negadora de toda trascendencia, sería un error creer que el racionalismo hegeliano es de la misma esencia que el de Kant. Muchos pasajes sobre el amor y sobre la vida, señalan ya, en esta obra, una orientación propia. Es que, para Hegel, la oposición esencial no es la de la razón pura y el elemento empírico, sino, más bien, la de la vida y lo estático, de lo viviente y de lo muerto. En ese sentido el juicio que debe darse sobre la positividad de una religión ya no es tan sumario. Al término del período de Berna, Hegel opone los conceptos abstractos de la razón humana, los de la Aufklärer, y las modalidades de la vida. Para oponer la religión positiva a la religión natural es necesario poder definir de una vez por todas el concepto de naturaleza humana, las exigencias de la razón humana reducida a sí misma. Pero ya habíamos visto, a propósito de un texto relativo al paso del paganismo al cristianismo, que las necesidades de la razón práctica no eran, tal vez, las mismas en los antiguos y en nosotros. Hegel escribe: "Pero la naturaleza viviente es eternamente algo distinto al concepto de esta naturaleza, y de esta manera aquello que para el concepto era sólo modificación, pura contingencia, algo supérfluo, se convierte

[9] Nohl, p. 89.

[10] Esta *Vida de Jesús* hace pensar ya en las interpretaciones que la extrema izquierda hegeliana hará más tarde del pensamiento del maestro.

en lo necesario, lo viviente, tal vez lo único natural y lo único bello" [11]. En otros términos, las ideas abstractas de naturaleza humana, los conceptos de razón pura, son incapaces de ofrecer el patrón de la medida que permitiría descubrir dentro de una religión, así como en un mundo social, aquello que es positivo y lo que no lo es. La medida es imposible: "Los conceptos generales de la naturaleza humana son demasiado vacíos como para poder medir las necesidades particulares y necesariamente diversas de la religiosidad". Ya no es en relación a la idea de razón como Hegel juzga lo positivo, sino en relación a la vida, y en el desarrollo de su pensamiento durante el periodo de Francfort esta idea de vida se va a convertir en la dominante de su reflexión. Lo positivo, en el sentido peyorativo del término, no será el elemento concreto, histórico, que está estrechamente ligado al desenvolvimiento de una religión o de una sociedad, que forma una unidad con ella y, por lo tanto, no se les impone desde el exterior, sino que será sólo el elemento muerto, que ha perdido su sentido viviente y es un residuo de la historia. La figura de Cristo, en los estudios de Hegel, se hace cada vez más concreta; lo que hay de positivo en la religión que surgió de su predicación, se vincula a lo que antaño fue viviente y a lo que depende estrechamente de su individualidad histórica. Es la persona misma de Cristo la que brinda el dato positivo: él enseña y actúa, habla de su propia individualidad y hace milagros; se muestra como el representante de la voluntad divina. Por último, la adhesión de los discípulos a la individualidad de Cristo, a su presencia exterior, en un aquí y un ahora, es la fuente de la transformación del cristianismo en una religión positiva. De esta manera Hegel puede decir: "Una religión no era positiva originariamente sólo ha podido devenirlo; permanece, entonces, como una herencia del tiempo pasado" [12].

[11] Nohl, p. 141.
[12] La positividad resultaría entonces de una transformación necesaria de todo lo que es viviente.

Pero aún encontramos otro texto esencial que nos muestra hasta qué punto Hegel ha tomado conciencia del vínculo entre la historicidad y la vida del hombre. "En una religión pueden ser consideradas sagradas las acciones, personas, recuerdos. La razón prueba en esto la contingencia —ella exige que aquello que es sagrado sea eterno, imperecedero, pero de esta manera no ha demostrado la positividad de las cosas religiosas, pues el hombre puede ligar a la contingencia y debe ligar a algo contingente lo imperecedero y lo sagrado. En su pensamiento de lo eterno liga lo eterno a la contingencia de su pensamiento" [13]. Esta último frase, en particular, nos muestra la ligazón establecida por Hegel entre la razón y la historia; una nueva concepción de la libertad —no puramente negativa, como en Kant— debe manifestarse. Se trata de una libertad viviente, de una reconciliación del hombre con su historia. Es posible, también, que esta historia se presente ante él como extraña, en cuyo caso hablaremos de positividad, de un vínculo exterior entre el hombre y lo absoluto. Tal es el destino de los pueblos desgraciados de la historia; pero en otros casos no hay ruptura entre el hombre y su historia; es sólo una razón abstracta y que juzga desde el exterior quien había equivocadamente de positividad.

Es la relación entre este elemento histórico y la razón lo que está cuestionado. Mediante la idea de vida y la idea de hombre concreto, opuesto a los conceptos abstractos del siglo XVIII, Hegel se eleva a una concepción más profunda de la libertad. Pero esta concepción —la clave de su sistema futuro— no puede adquirir todo su sentido sino cuando se considera el otro concepto fundamental de los trabajos de juventud de Hegel, el que revela lo trágico de su visión del mundo, el concepto de Destino.

[13] Nohl, p. 143.

2

La idea de destino

Con la idea de destino —destino de un pueblo, destino de un individuo, el destino en general—, en mayor medida que con la idea de positividad, nos encontramos en el corazón de la visión hegeliana del mundo. Ha podido sostenerse que es una cierta concepción de lo trágico la que está en la base de la dialéctica hegeliana y que, antes de recibir su consagración lógica mediante una teoría de la negatividad y de la contradicción, inspira las primeras meditaciones hegelianas sobre la historia [14]. Aun cuando el término destino, y en particular la expresión destino del pueblo judío, se encuentra ya en los trabajos de Berna, es especialmente en los tiempos de Francfort que esta noción, tan inspirada por el helenismo y por los trágicos griegos, desempeña un papel central dentro de su filosofía.

Según ciertos comentadores los años de Francfort (1797-1800) señalarían una ruptura en el pensamiento hegeliano. Para Dilthey, que es el primer intérprete de los trabajos de juventud, Hegel habría adoptado, durante este periodo, un cierto panteísmo místico. Así habría coincidido con su amigo Hölderlin, mientras que durante el período de Berna habría tratado de profundizar el racionalismo moral de Kant y habría adoptado su concepción de la libertad moral del hombre. Nuestro estudio anterior sobre la positividad nos demostró, en

[14] Cf. en particular el art. de P. Bertrand, *Le sens du tragique et du destin dans la dialectique hégelienne*, en "Revue de métaphysique et de morale", agosto de 1940. El autor se propone hacer ver "de qué manera en todo el sistema, desde los escritos de juventud, un cierto sentido de lo trágico y del destino se mezcla a esta exigencia (de

efecto, el paso de una razón abstracta, de una libertad todavía negativa, a una razón concreta y viviente [15]. La "Positividad" era el dato irreductible al cual se enfrentaba la razón pura; pero si bien Hegel no quería abandonar la autonomía del hombre, tampoco quería renunciar a las riquezas de la vida y a la amplitud de las modificaciones históricas. El concepto de naturaleza humana en general era demasiado desencarnada y pobre como para servir de medida al árbol de la vida. No podría, por lo tanto, hablarse absolutamente de una ruptura entre los años de Berna y los de Francfort, hay, más bien, una continuidad de evolución; pero es cierto que la idea de vida, la idea de la unidad profunda de toda vida, y de la relación irracional entre nuestra vida finita y la vida infinita, el ἓν ηαὶ πᾶν de Hölderlin, domina en adelante el pensamiento hegeliano. Se podría decir, entonces, con más exactitud, de acuerdo con otro intérprete de Hegel, Glockner, que en esos años de Francfort lo que pasa al primer plano es el elemento irracional que hay en toda vida y en toda manifestación de vida [16]. Sin embargo el futuro autor de la *Lógica* no se entrega a un misticismo y a un panteísmo irracional, sino que se esfuerza por ampliar la razón para volverla apta a la captación de esta vida, y la idea de destino es, precisamente, ese concepto racional-irracional con la ayuda del cual Hegel elabora su propia dialéctica de la vida y de la historia. Sin duda, escribirá en uno de los últimos fragmentos de esta época, sólo la religión permite "el paso de la vida finita a la vida infinita" [17], pe-

[15] La evolución de Hegel —si existe— en los años de juventud iría por consiguiente desde un cierto racionalismo revolucionario a un misticismo doloroso donde la reconciliación con el Universo es buscada en primer lugar. Pero incluso en la *Vida de Jesús* de Berna no están ausentes ciertos elementos místicos.
[16] Glockner, citado, T. II, p. 84 y sig. "Durante el periodo de Francfort, Hegel aborda lo irracional, así como durante el período de Berna había abordado lo racional moral",

absoluto) y determina su sentido, determinando así la forma y el movimiento de la dialéctica y por lo tanto el desarrollo del sistema".

[17] *Fragmento de sistema*, Nohl, p. 347. "La religión es la elevación del hombre desde la vida finita a la vida infinita".

ro que este paso es impensable para la razón; mas su propia filosofía es ya una tentativa para pensar ese paso sin haber, aún, tomado conciencia de ese pensamiento original que será la dialéctica. Algunos años más tarde, al arribar a Jena, Hegel dirá "si la realidad es inconcebible, entonces nos es necesario forjar conceptos inconcebibles" [18].

Ahora bien, el concepto de destino está cargado de sentido y pareciera desbordar los análisis de la razón. Es, aun más que la idea de positividad, un concepto irracional; es de la visión trágica que Hegel lo recibe, una visión trágica que, junto con Hölderlin y antes que Nietzsche, descubre como el trasfondo sombrío de la serenidad helénica.

Es necesario distinguir el destino en general, o la *realidad* efectiva, esta historia del mundo que un día será para Hegel el juicio del mundo "Weltgeschichte ist Weltgericht", y los destinos particulares que corresponden a los "phatos" originales de los individuos y de los pueblos. Nada importante se hace sin pasión, vale decir que ninguna acción, ninguna empresa individual, es adecuada a lo universal y a lo infinito, siempre hay en ella, por más amplia que sea, una finitud que la hace una pasión. Ahora bien, el destino de un individuo, el destino de un pueblo, son la revelación de ese phatos dentro de una historia. "El destino es lo que el hombre es", es su propia vida, su propio phatos, pero que se le aparece como algo que ha devenido extraño; "el destino, escribe profundamente Hegel, es la conciencia de sí mismo pero

[18] *Diferencia de los sistemas de Fichte y de Schelling*, ed. Lasson, Band I, pp. 104-105. En este texto es donde se efectúa el paso del Pantragicismo al Panlogismo. Lo inconcebible en el concepto es la antinomia, el hallazgo de la contradicción.

como de un enemigo" [19]. Es mediante la acción que yo me separo de mí mismo y que me encuentro como opuesto a mí mismo. "Sólo la piedra es inocente", porque ella no actúa, pero el hombre debe actuar. Pero "la acción perturba la quietud del ser", y aquello que en nosotros no es pura vida infinita, pura coincidencia con el ser, se nos aparece como separado de nosotros, en ello leemos nuestro destino y lo afrontamos en el seno mismo de la vida. Sin duda que oponiéndonos a nuestro destino y contemplándolo, podemos reconciliarnos con él mediante el amor, un amor fati, que es al mismo tiempo un "muere y deviene" y donde el hombre encontrará la más alta reconciliación de sí con el destino en general, con la historia del mundo, lo que será para Hegel la suprema conciencia de la libertad. Pero antes de pensar esta reconciliación que es la esencia de lo trágico, es necesario que consideremos con más precisión esta noción de destino individual y lo que significa para Hegel.

El destino de una religión, el destino de un pueblo, en lugar de la positividad de esta religión y de este pueblo, significa un progreso dentro de la concepción de una totalidad concreta e individual. Se sabe de qué manera Hegel, desde los orígenes de su reflexión, es hostil a un cosmopolitismo abstracto y vago. Lo hemos señalado al hablar de la idea *de espíritu de un pueblo*, pero es importante insistir en ello pues esta visión será fundamental en toda su filosofía de la historia. Es, podría decirse, el destino trágico del amor el no poder extenderse indefinidamente sin perder toda su profundidad. El amor huye, así, toda encarnación, toda figura con-

[19] Nohl, p. 283. De acuerdo con el autor citado más arriba, pensamos que "es necesario haberse compenetrado de esas páginas admirables donde Hegel descifra el 'espíritu' de un individuo, de un pueblo o de una religión, bajo el aspecto de su 'destino', si se quiere encontrar el acceso a su método: se tiene la impresión de que se asiste al nacimiento de la dialéctica". En Berna, Hegel juzgaba al cristianismo desde el exterior, mientras que ahora lo capta desde el interior de acuerdo a su *destino original*.

ro que este paso es impensable para la razón; mas su propia filosofía es ya una tentativa para pensar ese paso sin haber, aún, tomado conciencia de ese pensamiento original que será la dialéctica. Algunos años más tarde, al arribar a Jena, Hegel dirá "si la realidad es inconcebible, entonces nos es necesario forjar conceptos inconcebibles" [18].

Ahora bien, el concepto de destino está cargado de sentido y pareciera desbordar los análisis de la razón. Es, aun más que la idea de positividad, un concepto irracional; es de la visión trágica que Hegel lo recibe, una visión trágica que, junto con Hölderlin y antes que Nietzsche, descubre como el trasfondo sombrío de la serenidad helénica.

Es necesario distinguir el destino en general, o la *realidad* efectiva, esta historia del mundo que un día será para Hegel el juicio del mundo "Weltgeschichte ist Weltgericht", y los destinos particulares que corresponden a los "phatos" originales de los individuos y de los pueblos. Nada importante se hace sin pasión, vale decir que ninguna acción, ninguna empresa individual, es adecuada a lo universal y a lo infinito, siempre hay en ella, por más amplia que sea, una finitud que la hace una pasión. Ahora bien, el destino de un individuo, el destino de un pueblo, son la revelación de ese phatos dentro de una historia. "El destino es lo que el hombre es", es su propia vida, su propio phatos, pero que se le aparece como algo que ha devenido extraño; "el destino, escribe profundamente Hegel, es la conciencia de sí mismo pero

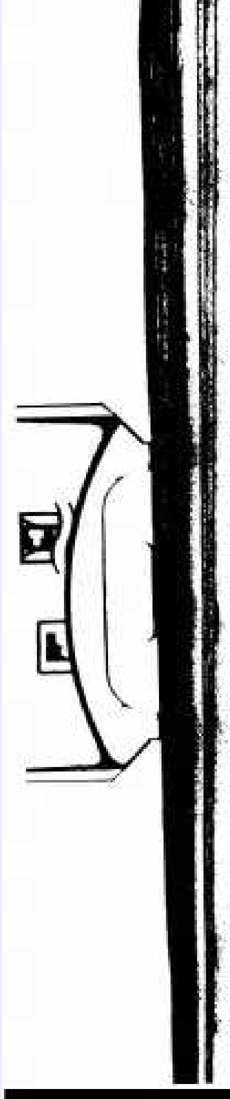


como de un enemigo" [19]. Es mediante la acción que yo me separo de mí mismo y que me encuentro como opuesto a mí mismo. "Sólo la piedra es inocente", porque ella no actúa, pero el hombre debe actuar. Pero "la acción perturba la quietud del ser", y aquello que en nosotros no es pura vida infinita, pura coincidencia con el ser, se nos aparece como separado de nosotros, en ello leemos nuestro destino y lo afrontamos en el seno mismo de la vida. Sin duda que oponiéndonos a nuestro destino y contemplándolo, podemos reconciliarnos con él mediante el amor, un amor fati, que es al mismo tiempo un "muere y deviene" y donde el hombre encontrará la más alta reconciliación de sí con el destino en general, con la historia del mundo, lo que será para Hegel la suprema conciencia de la libertad. Pero antes de pensar esta reconciliación que es la esencia de lo trágico, es necesario que consideremos con más precisión esta noción de destino individual y lo que significa para Hegel.

El destino de una religión, el destino de un pueblo, en lugar de la positividad de esta religión y de este pueblo, significa un progreso dentro de la concepción de una totalidad concreta e individual. Se sabe de qué manera Hegel, desde los orígenes de su reflexión, es hostil a un cosmopolitismo abstracto y vago. Lo hemos señalado al hablar de la idea *de espíritu de un pueblo*, pero es importante insistir en ello pues esta visión será fundamental en toda su filosofía de la historia. Es, podría decirse, el destino trágico del amor el no poder extenderse indefinidamente sin perder toda su profundidad. El amor huye, así, toda encarnación, toda figura con-

[18] *Diferencia de los sistemas de Fichte y de Schelling*, ed. Lasson, Band I, pp. 104-105. En este texto es donde se efectúa el paso del Pantragicismo al Panlogismo. Lo inconcebible en el concepto es la antinomia, el hallazgo de la contradicción.

[19] Nohl, p. 283. De acuerdo con el autor citado más arriba, pensamos que "es necesario haberse compenetrado de esas páginas admirables donde Hegel descifra el 'espíritu' de un individuo, de un pueblo o de una religión, bajo el aspecto de su 'destino', si se quiere encontrar el acceso a su método: se tiene la impresión de que se asiste al nacimiento de la dialéctica". En Berna, Hegel juzgaba al cristianismo desde el exterior, mientras que ahora lo capta desde el interior de acuerdo a su *destino original*.



creta sólo dentro de la cual puede profundizarse y realizarse [20]. La idea de humanidad de los "Aufklärer" es una idea que, según Hegel, no puede llegar a realizarse y alcanzar al hombre concreto. "La única unidad viviente aprehensible es, para Hegel, el pueblo", y no, como para el racionalismo, la humanidad; y la historia será la dialéctica de los pueblos, pues un pueblo es una encarnación concreta, una realización individual del espíritu; es, simultáneamente, una totalidad y una individualidad. Esta imposibilidad que tiene el amor —ese vínculo viviente y supra-individual— de ampliarse indefinidamente, fue sentida profundamente por Cristo, cuya libertad, para permanecer absoluta y conservar la integridad de su pureza, terminó siendo "una libertad en el vacío". "Hay, dice Hegel en la *Fenomenología*, una extensión vacía, pero también hay una profundidad vacía". Por lo tanto sólo bajo una cierta forma, con una cierta finitud, el espíritu puede realizarse dentro de un pueblo particular; y esta finitud es la positividad, el destino de ese pueblo. Pero de la misma manera que había, para Hegel, una positividad que era un residuo muerto y otra viviente, así este elemento finito y concreto, que constituye el phatos de una individualidad histórica o de un pueblo, puede estar profundamente integrado en su espíritu, es una totalidad donde el espíritu se inscribe bajo una figura particular, como una obra de arte puede llevar en ella lo infinito bajo las especies de una realización limitada. Es así como es necesario pensar el espíritu de un pueblo, el espíritu de una religión o el espíritu de uno de esos hombres que hacen la historia, como César o Napoleón, y que han modelado su tiempo. Este espíritu, cuando se manifiesta, se convierte en su destino, y este destino particular, en tanto que particular, padeciendo al destino en general, aparece como una positividad separada de la vida, como un residuo que debe desaparecer, trascenderse, para que nazcan nuevas figuras [21]. El pasaje de esta concepción pantrágica del mundo a una concepción panlógica, es fácil. Será suficiente descubrir en el Destino todopoderoso y justo que arrastra a los pueblos —sus individualidades históricas— la dialéctica de la idea que por su insuficiencia lleva consigo el germen de su muerte [22].

Para caracterizar este espíritu original que se convierte en un destino, daremos dos ejemplos que Hegel trabajó, en particular, durante sus años de Francfort: el del pueblo judío y el del cristinanismo. De esta forma podremos captar la significación de lo que Hegel denomina un espíritu y que es, dentro de la historia, un destino. El propio método de Hegel es difícil, es ya, en relación a las dimensiones espirituales, el método de "comprensión" [23] que aplicaría más tarde Dilthey. Comprender el espíritu de un pueblo, su destino, no consiste, en efecto, en yuxtaponer singularidades históricas sino en penetrar su sentido; el destino no es una fuerza brutal, es la interioridad que se manifiesta en la exterioridad, revelación de la vocación del individuo. Por consiguiente es necesario, para captar el destino de un pueblo, realizar esta "síntesis originaria de lo múltiple" que Hegel toma prestado de Kant, pero que aplica a las realidades espirituales y que entiende bajo una forma viviente —un sentido—. El destino de un pueblo es así una

[20] El amor es parcial, limitado, o se extiende indefinidamente, pero en este caso no tiene profundidad. Esta imposibilidad de un amor *concreto*, indefinido en extensión, es sin duda el punto de partida del pensamiento histórico de Hegel, el que lo conduce a fijar necesariamente una *diversidad* de naciones.

[21] Al considerar el Destino en lugar de la positividad, Hegel tiene conciencia de introducir una noción viviente. La *positividad* es algo objetivo con lo cual es imposible la reconciliación; el destino de una manifestación de la vida donde la vida misma puede reencontrarse. "El sentimiento de la vida que se reencuentra a sí misma es el amor, y en el amor se reconcilia el destino", Nohl, p. 283.

[22] *Fenomenología*, p. 445. Ante todo Hegel concibió la totalidad concreta como un *pueblo*, después como *Idea* y al pueblo como *portador* de la Idea.

[23] Versthehen.

unidad concreta de la cual se encuentra el germen en su fundador. Hegel puede, así, escribir: "Con Abraham, el verdadero ancestro de los judíos, comienza la historia de ese pueblo, vale decir que su espíritu es la unidad, el alma que rige toda su posteridad" [24]. Es cierto que luego agrega que dicho espíritu se manifiesta bajo diversos aspectos, de acuerdo a las circunstancias y las modalidades de los conflictos que opusieron el pueblo judío a otros pueblos, pero hay allí un espíritu único que es necesario comprender como tal y que constituye el destino de ese pueblo.

Muchas veces se ha insistido sobre la historia de Abraham, la cual fue retomada por Hegel en distintas oportunidades [25]; deberá excusársenos por volver sobre el tema, pero se debe a que en esta historia de Abraham, Hegel cree descubrir los rasgos distintivos de toda su posteridad. Abraham había nacido en Caldea, pero su primer acto es su separación de su familia y de su pueblo. "Abandona su familia y su patria, y, de esta manera, rompe los lazos del amor". "El primer acto mediante el cual se convierte en el tronco de una nación fue una separación que desgarra los lazos de una vida común y del amor, la totalidad de las relaciones dentro de las cuales había vivido hasta entonces con los hombres y la naturaleza"; son las hermosas relaciones juveniles las que rechaza de sí [26]. Quería convertirse en su propio dueño, ser independiente, convertirse en *para sí*, de acuerdo a la terminología hegeliana, pero esta separación de la naturaleza, mucho más radical que en los otros pueblos, debía convertirse en el espíritu mismo del judaísmo. Hay allí una ruptura —una reflexión que podría decirse total— que destruye toda relación viviente entre el hombre y el mundo, entre el hombre y los otros hombres, y luego, al fin, entre el hombre y Dios. Esta

lidades que los crearon, pero no tan profunda. También Danaos deja su patria, pero era combatiendo, y lleva sus dioses con él, en tanto que "Abraham no quería amar", no llevaba consigo el dolor de esos lazos desgarrados, el que manifiesta la persistencia de la necesidad de amor, permanecía extraño a todos los pueblos que atravesaba, no se apropiaba de la tierra mediante el cultivo. Su espíritu, nos dice Hegel, era de hostilidad al mundo y a los hombres. "Erraba con sus rebaños sobre una tierra sin límites" [27]. Era, por lo tanto, un extranjero sobre esta tierra, y esta hostilidad hacia la tierra entrañaba una hostilidad frente a los otros hombres. ¿Qué significa para Hegel ese carácter esencial expresado al decir que "Abraham no quería amar"? El amor es aquello que precede toda reflexión y lo que constituye la unidad de la vida; pero precisamente mediante esta separación con la naturaleza, mediante esta reflexión sobre sí mismo, la cual pone un término a la espontaneidad vital, Abraham ya no puede considerar a las cosas como vivientes [28]. Para él ellas no son sino *cosas* de las cuales tiene necesidad para satisfacer su goce y asegurar su seguridad y la de su posteridad; entre el mundo y él sólo hay relaciones objetivas, relaciones de reflexión; pero las relaciones de amor ya no son posibles. Sin duda este desgarramiento es un momento esencial dentro de la vida del espíritu y más tarde Hegel podrá decir que "puede decirse del pueblo judío que precisamente por hallarse directamente ante las puertas de la salvación es y ha sido el más reprobado de todos los pueblos" [29]. Y, en efecto, mediante esta reflexión Abraham no puede ya considerar a Dios bajo un aspecto finito. La relación vivida de lo finito y de lo infinito, que es el amor como tal, está rota, las cosas no son más que cosas, y

reflexión, vale decir esta separación de la vida, Hegel también la descubre en otros pueblos y en las individua-

[24] Nohl, p. 243.
[25] Nohl, p. 243; p. 371 y sig.
[26] Nohl, p. 245-246.

[27] Nohl, obra citada.
[28] La *belleza viviente* no es posible. El empleo frecuente del término "belleza" demuestra que Hegel piensa sin cesar en una comparación entre el espíritu del pueblo judío y el espíritu helénico.
[29] *Fenomenología*, p. 204.

Dios es el más allá inaccesible que no puede encontrarse en el seno de la vida. El carácter esencial de este espíritu parece ser para Hegel su hostilidad frente a todos los valores vitales: por ejemplo el heroísmo o el amor de las comunidades humanas, pero, por otra parte, el descubrimiento de lo que está ligado a la reflexión, valores intelectuales y valores espirituales: la astucia, el deseo exclusivo de sí, y también lo sublime de un Universal abstracto, de un Dios inaccesible, único. "La fuente de su Dios, dice Hegel, era el desprecio frente al mundo, y es por esta razón que sólo él podía ser el elegido" [30]. Aun por esta razón el Dios de Abraham es esencialmente diferente de los dioses lares y de los dioses nacionales. "Una familia puede muy bien haber dividido la unicidad divina, pero ella deja lugar a los otros, no ha tomado para sí misma solamente el infinito; les concede un derecho igual a los otros dioses". En el Dios celoso de Abraham y de su posteridad, por el contrario, se encuentra la exigencia de que sea único y de que esta nación sea la única en tener un Dios [31]. Pero con esta separación multiforme, la del hombre y la naturaleza, la del hombre y el hombre, la del hombre y Dios, aparece lo que será el legalismo, el espíritu de servidumbre frente a la ley que caracteriza al judaísmo. En efecto, Dios sólo puede estar más allá y mediante esta separación se muestra la relación de dominio y de servidumbre que es lo único concebible. El hombre es un esclavo, y su Dios es el Dios celoso y terrible que ordena sin estar presente en la interioridad de su vida. Moisés, en la soledad, piensa en la liberación de su pueblo; expone su proyecto a los ancianos, pero para hacerlo adoptar no apela a su odio común contra la opresión, ni a una aspiración hacia la alegría y la libertad, él impone la orden exterior mediante medios exteriores, "mediante milagros

[30] Nohl, p. 247. Hegel caracteriza con mayor precisión que Herder el espíritu del judaísmo tal como se muestra en la Biblia, Herder sólo había insistido sobre una infancia de la humanidad.
[31] Nohl, p. 249.

que Moisés les hizo ver y que los magos egipcios también hicieron" [32].

En este análisis del espíritu del pueblo judío, que Hegel sigue desde la historia de Abraham hasta la dominación romana, encontramos observaciones profundas de lo que podría denominarse la hostilidad de la vida y de la inteligencia, o, como lo dice Hegel en su propio lenguaje, de la vida y de la reflexión. Es esta reflexión total lo que constituye el espíritu del pueblo judío. La vida ha sido rota, sólo hay relaciones de señor y de esclavo concebibles entre los seres, pues lo infinito ha sido separado de lo finito. La vida ya no es inmanente en las cosas vivientes, pues el infinito está más allá, se ha convertido él mismo en una cosa —el infinito separado— y los momentos han perdido su vitalidad, el infinito que existía en ellos por el amor, para convertirse en cosas reducidas a su finitud. "El espíritu judío, dice Hegel, había fijado las modalidades de la naturaleza, las relaciones de la vida, haciendo de ellas cosas; no obstante no tenía vergüenza de desear esas cosas como dones del señor" [33]. De esta manera no había desaparecido el deseo de vivir, pero, mediante la reflexión, había perdido su *belleza* y su gracia; se dirigía sobre cosas finitas, deseadas como cosas finitas, y este pueblo le pedía a su Dios, el señor, que le asegurara el goce de las mismas.

El destino del pueblo judío consiste en vivir eternamente separado de Dios y de los hombres, por haber, mediante la reflexión, proyectado su ideal fuera de sí y por haberlo cortado de la vida [34].

Insistiremos menos sobre el segundo ejemplo que da Hegel, sobre un espíritu y un destino, cuando du-

[32] Idem.
[33] Nohl, p. 230.
[34] En relación al Dios de Abraham, al destino de Abraham y al alcance de sus conceptos dentro de la dialéctica hegeliana, cf. nuestro artículo sobre los *Travaux de Jeunesse de Hegel* en la "Revue de Métaphysique...", julio-octubre de 1935.

rante el período de Francfort estudia la vida de Jesús y las transformaciones de la comunidad cristiana. Jesús vino a reconciliar a su pueblo con la vida mediante el amor. Ya no se trata, como en la vida de Jesús escrita en Berna, de oponer la moralidad, en un sentido kantiano, a la legalidad del antiguo testamento. La escisión es demasiado radical y la moralidad aún consiste en la obediencia a una ley, "a un señor que se lleva en sí mismo" [35]. La predicación de Jesús es la predicación de la vida infinita mediante el amor, la supresión, en todos los dominios, de la relación entre señor y esclavo. Trata de salvar a su pueblo, pero como su salvación como pueblo es imposible y debe enfrentarse a los fariseos y a los príncipes del pueblo, entonces sólo se dirije a los individuos: "Renuncia a salvar a su pueblo como pueblo y comprueba que Dios sólo se manifiesta a los individuos; abandona el destino de su pueblo". Pero así se manifiesta el espíritu del cristianismo, el que será, a su vez, su destino, la ruptura del espíritu cristiano con el Estado. "El reino de Dios no es de este mundo", "Dadle al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios". Está ruptura marcará profundamente el mundo moderno y lo distinguirá del mundo antiguo. Desde sus trabajos de Tübingen, como ya lo hemos señalado, Hegel oponía el cristianismo, religión privada, y la religión de un pueblo que era su ideal; pero el cristianismo no puede ser la religión de un pueblo; en adelante lo espiritual está cortado de lo temporal y el individuo conoce una libertad

cuando señalaba que "Nuestra religión quiere elevar los hombres al rango de ciudadanos del cielo, cuya mirada siempre está vuelta hacia lo alto, y que, por esta causa, se vuelven extraños a los sentimientos humanos" [36], ahora reencuentra su crítica, pero ya no es exterior al cristianismo en sí mismo sino que deriva del destino de su fundador. Es al seguir la historia de la comunidad cristiana que llega a esta conclusión necesaria: "Es su destino que Iglesia y Estado, servicio de Dios y Vida, piedad y virtud, operación espiritual y operación mundana, no puedan coincidir". Toda la filosofía hegeliana posterior —que pretenderá apoyarse sobre el cristianismo— deberá interpretar esta separación, lo cual no quería hacer el estudiante de Tübingen, para tratar de superarla viendo en la religión una forma aún inferior del espíritu absoluto. Es sólo mediante la filosofía que la reconciliación no afecta la forma de un porvenir indeterminado, sino que está presente en la actualidad del espíritu del mundo. La teoría del perdón de los pecados, de la redención, sólo es en el cristianismo la representación anticipada de la reconciliación verdadera [37].

Hegel piensa con profundidad este destino del cristianismo y descubre su fuente en la actitud de Cristo. "Jesús podía participar del destino de su pueblo, pero así realizaba incompletamente su naturaleza, que estaba hecha para el amor, o podía tomar conciencia de su naturaleza, pero entonces no podía realizarla en el mundo" [38]. Hubiera podido integrarse a su pueblo y tratar

conoce una libertad que es una huída frente a las formas del mundo. Si el juicio de Hegel frente al cristianismo era severo en sus primeros trabajos, cuando oponía la sabiduría de Sócrates al asceticismo cristiano o

[35] Como hemos indicado más arriba, la oposición de la Moralidad y de la Legalidad sirvió a Hegel durante su período de Berna para oponer Cristo al Judaísmo. Ahora la moralidad kantiana es vinculada al espíritu judío. Esta moralidad, en efecto, no es *amor*; ella descansa sobre la oposición irreductible de lo *Universal* y de lo *Particular*, de la *Ley* y del *Hombre*, es una oposición extraña a la vida.

de reformarlo, pero también así hubiera debido renun-

[36] Nohl, p. 27.

[37] Reconciliación que la filosofía debe pensar. Sobre las relaciones entre la esperanza cristiana y el saber filosófico, cf. *Fenomenología*, p. 456; "Su reconciliación es, pues, en su corazón, pero escindida todavía de su conciencia, y su realidad se halla aún rota".

[38] Nohl, p. 328-329. "Para alcanzar completamente la conciencia de su naturaleza, que era el amor, Jesús debió renunciar al sentimiento efectivo de éste, a su impulso de hecho y en la realidad, por eso eligió la separación de su naturaleza y del mundo".

ciar a lo que constituía su verdadera naturaleza, hubiera tenido que aceptar un destino que le era extraño, el destino de su pueblo. Jesús prefirió rechazar ese destino y elegir el amor, de esta manera padeció el destino al tratar de rechazar todo destino, pues por este mismo acto debió separarse del mundo: "Quien ame más a su padre o a su madre, a su hijo o a su hija, que a mí, no es digno de mí". El estudio que Hegel realiza aquí es ya el que realizará del alma bella en la *Fenomenología*[39]. El acto de huir delante el destino, vale decir delante de toda realización objetiva, es por sí mismo el más grande de los destinos. Así, el espíritu cristiano es lo contrario del espíritu judío. "El espíritu judío había fijado los modos de la vida, las relaciones de la vida, en realidades objetivas, no tenía vergüenza de desear esas realidades como dones del señor. El espíritu cristiano también veía en toda relación viviente realidades objetivas, pero porque para él, como sentimiento del amor, la objetividad era el mayor enemigo, de esta manera permanece tan pobre como el espíritu judío, pero desprecia la riqueza a cuya causa servía el judío"[40]. El judío había reducido toda la atmósfera viviente a cosas, había desgarrado el hermoso vínculo que unía el hombre a su universo, el cristiano también conoce el carácter finito de las cosas del mundo y lleva el infinito en su corazón, pero mientras que el judío aún sirve al mundo, el cristiano trata de separarse de él, de encontrar su libertad sólo en la pureza de su amor. "El reino de Dios está en vosotros". De esta manera Cristo se separa de su pueblo, del cual conoce el fariseísmo, se separa del Estado, al que no obstante reconoce como otra potencia, una potencia del mundo, "se separa de todo destino", y este es, precisamente, su destino, el destino más trágico. Hegel llega a pensar la vida y la

[39] Con la diferencia de que el estudio realizado por Hegel sobre el alma bella en la *Fenomenología* (p. 382) tiene un carácter más crítico.

[40] Nohl, p. 330.

muerte de Cristo utilizando los conceptos trágicos del helenismo.

Esta visión trágica del mundo, a la cual el cristianismo no escapa, porque al huir de todas las modalidades finitas de la vida se condena a una separación, y, por lo tanto, reconoce lo que es otro, lo que es extraño, la encontramos desarrollada particularmente en Hegel al final del período de Francfort. Este pantragicismo es ya reducible a una cierta forma lógica. Toda elección es exclusión, toda afirmación particular es un destino porque lleva consigo una negación; inclusive el rechazo de toda particularidad, de todo destino, es aún un destino, porque concluye en la escisión más radical, en la de la realidad del mundo y de la libertad. Pero esta dialéctica, al mismo tiempo que una dialéctica de reconciliación posible, la encontramos ya expuesta en el retrato del alma bella. Al retomar este análisis comprenderemos mejor el sentido del pantragicismo hegeliano de esta época.

El hombre está comprometido en el mundo y tiene el sentimiento profundo de su derecho, pero si su derecho no es respetado tiene la obligación de combatir para hacerlo reconocer o de resignarse y padecer la violencia del mundo sin reaccionar a su vez. En los dos casos el hombre padece un destino y es apreciado dentro de una contradicción. ¿Combate por su derecho? entonces no reconoce su derecho como un universal; lo compromete en la realidad, y, de esta manera, lo arriesga; puede ser vencido; más aún, en el combate que se libra reconoce el derecho del otro a quien enfrenta. El conflicto que opone a los individuos, y que para los pueblos es la guerra, es el conflicto trágico por excelencia. No es el conflicto del derecho y del no-derecho, o como se dice a veces, de la pasión y del deber[41]. Opone dos derechos y también dos pasiones. De allí lo trágico de

[41] Cf. en este sentido la *Fenomenología*, p. 273-274. Lo trágico es, en el mundo griego, la oposición de la ley humana, la del Estado (Creon), y la ley divina, la de la familia (Antégona).

la existencia humana y de la historia de los pueblos. Pero si el hombre renuncia a combatir para afirmar su derecho, si se resigna y padece pasivamente la violencia del mundo, entonces entre esta misma pasividad y la afirmación del derecho, hay también una contradicción. La contradicción es entre el concepto del derecho que debe valer y la realidad. Renunciar a combatir por su derecho es, en el fondo, no reconocer la realidad del derecho. Creer en el derecho sin realizarlo es la más poderosa de las contradicciones[42].

La bella alma, Cristo, es para Hegel, en Francfort, la síntesis de estas dos actitudes, la verdad de esta oposición, la del coraje y la pasividad. "Es una viviente, una libre elevación por sobre la pérdida del derecho y del combate". De la primera actitud, la del coraje, el alma bella conserva la vitalidad, pero ella se retira sobre sí misma, encierra su derecho en la interioridad de su alma y lo sustrae a todas las relaciones del mundo. "Para no ver lo que es suyo en una potencia extraña, no lo nombra más suyo"[43]. En otros términos, el alma bella no es la conciencia pasiva y cobarde que coloca aún su derecho en las cosas del mundo y se muestra, sin embargo, incapaz de sostenerlo; sigue siendo una conciencia viviente y activa, pero también se niega a percibir el derecho en un lugar distinto al de la interioridad del alma; huye del mundo para separar radicalmente lo *puro* y lo *impuro*[44].

liarse. Sin embargo Cristo, cuya "inocencia no es incompatible con el mayor pecado", reconoce su propio destino en esta oposición del mundo que se le ha vuelto extraño, y la supera por el amor, —amor fati, reconciliación del hombre y de su destino mediante el amor— tal es la verdad filosófica que Hegel extraerá del cristianismo y que expresa, bajo una forma aún debida a la imaginación, la resurrección de Cristo, su victoria sobre la muerte, la aufhebung y el perdón de los pecados —la unidad de lo universal y de lo particular, tal como lo demostrará la dialéctica de la *Fenomenología*[45].

Pero el alma bella, que rechaza todo destino, vale decir todo compromiso en el mundo, padece, como hemos visto, el más trágico de los destinos; en esta separación descubre su destino y no puede llegar a reconci-

[42] Hegel señala aquí el paso —tan importante para su futura filosofía— de lo trágico a la contradicción, del pantragicismo al panlogismo. Nohl, p. 284.

[43] Nohl, p. 286. Para salvarse absolutamente el hombre se niega.

[44] Esta separación consciente, dice Hegel, constituye la vitalidad heroica del Cristianismo: "No he venido, dijo Cristo, a traer la paz".

[45] *Cf.* en particular la *Fenomenología*, p. 391. Parece que a partir de la *Fenomenología*, Hegel buscará cada vez más en la Filosofía —el pensamiento real de la reconciliación— lo que en su juventud le pedía a la religión de un pueblo.

CAPITULO IV

LA PRIMERA FILOSOFIA DEL DERECHO DE HEGEL

1

Posición general de Hegel, crítica del empirismo dogmático [1]

Después de los años de preceptorado de Berna y de Francfort, Hegel es profesor en Jena desde 1801 hasta 1807. Allí elabora un sistema completo de filosofía que tenemos la suerte de poseer bajo la forma de sus notas de curso. Hace varios años J. Hoffmeister publicó, bajo el título de *Realfilosofía*, la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu elaboradas por Hegel durante los años de Jena y que preceden inmediatamente a la *Fenomenología del espíritu* [2]. Ya conocemos una prime-

[1] Cf. Rosenzweig: *Hegel und der Staat;* en francés el artículo de Vermeil en la "Revue de Métaphysique et de Morale": *La pensée politique de Hegel,* julio-setiembre de 1931.

[2] Publicadas en la edición Lasson, Band XIX, Band XX.

ra lógica y una metafísica, de manera tal que podemos seguir año tras año la formación filosófica de Hegel.

Aquí nuestro problema es más limitado, sólo nos interesa la filosofía del espíritu y, más concretamente, la filosofía política de Hegel. ¿En qué se convierte su ideal de juventud, el del espíritu de un pueblo, el de Volksgeist, y el de la religión de un pueblo, durante estos años que están consagrados a trasladar las intuiciones primeras al plano de la reflexión? Para resolver este problema nos serviremos del artículo sobre el derecho natural —la primera filosofía del derecho de Hegel— que publica en el periódico redactado en colaboración con Schelling y que está destinado a expresar su ideal filosófico común. Este artículo —contemporáneo de un sistema del mundo ético (System der Sittlichkeit), que no fue publicado por Hegel y que permaneció sin terminar— es una de las obras más notables escritas por Hegel, tanto por la originalidad como por la profundidad de su pensamiento [3]. Es allí donde el ideal de juventud se expresa, por primera vez, bajo una forma reflexiva, y donde su pensamiento sobre el derecho aparece en toda su originalidad. En efecto, por primera vez Hegel opone, netamente y con una precisión incomparable, su

la concepción orgánica del derecho que presenta Hegel y cuyas fuentes se encuentran sin duda en el movimiento romántico, que se nos perdonará si insistimos en ellas antes de abordar en detalle la exposición hegeliana.

La idea del derecho natural profano, que tal vez podría vincularse a la idea del derecho cristiano, se manifestó en el siglo XVIII bajo dos formas principales. Ella sirvió ya sea para atenuar la concepción absolutista del poder, al hacer del déspota esclarecido un servidor del Estado o al conducirlo a tomar conciencia de sus deberes hacia los sujetos, ya sea para fundar el Estado sobre la soberanía popular al reivindicar los derechos de los sujetos. Esta última concepción es la del individualismo que triunfa en Inglaterra vinculándose a la tradición calvinista y, en Francia, preparando la Revolución Francesa, cuya declaración de los derechos del hombre y del ciudadano es, por así decir, el manifiesto. Esta idea penetra en Alemania, bajo la forma de un individualismo filosófico, en las doctrinas de Kant y de Fichte [5]. Es un apriorismo moral quien funda la doctrina del derecho natural. La razón universal es común a cada uno y el derecho de la persona es el derecho absoluto a partir del

concepción *orgánica* del derecho a la concepción del *derecho natural igualitario* y *universal* que fue la del siglo XVIII y que había sido expresado con una profundidad filosófica inigualable por Kant y Fichte; oposición, como se ha dicho, llena de consecuencias. No sólo sobre el plano teórico sino, también, sobre el plano práctico. La escuela del derecho histórico, tan opuesta al concepto racionalista del derecho natural, casi podría reivindicar esta obra como la de un precursor [4]. En todos los aspectos es tan neta la ruptura entre las teorías del derecho natural (monárquicas o liberales), que habían dominado hasta entonces a todos los pensamientos políticos, y

[3] Estos dos trabajos se encuentran en el tomo VII de la edición Lasson, *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*.
[4] Sin embargo Hegel se opuso posteriormente a esta escuela.

cual toda teoría del derecho debe poder constituirse. Es sólo la co-existencia de las personas la que legitima una constricción destinada a hacer respetar las libertades individuales de todos. El Estado carece, entonces, de una misión providencial, sólo existe para garantizar la libertad de sus miembros. El Estado está hecho para los individuos que lo componen y, al mismo tiempo, es su obra. De allí se derivará la idea del Estado democrático, servidor del desarrollo de las facultades individuales.

A este derecho racional, universal, igualitario, a este humanitarismo, Hegel opondrá, apoyándose sobre las concepciones románticas, la idea de un derecho orgánico que reconcilia el apriorismo moral de Kant y de

[5] Sobre Fichte habría mucho que decir. El pensamiento del autor del *Discurso a la nación alemana* y de *El estado comercial cerrado*, es complejo a este respecto, aquí lo consideramos sólo bajo la forma que le dio Hegel.

Fichte con las realidades positivas de la historia, esta positividad cuya significación ya hemos esclarecido en los primeros trabajos hegelianos. La fuente de su pensamiento está en la idea romántica de vida, cuya importancia durante el período de Francfort ya consideramos; pero Hegel al igual que Hölderlin buscará precursores en el helenismo, un helenismo que será también el de Nietzsche y que obsesiona el pensamiento alemán durante el siglo XIX. Hegel le solicita a Platón y Aristóteles una concepción del Estado orgánico, la idea de una anterioridad natural del todo sobre las partes y de una inmanencia del todo en las partes. La primera ruptura con la concepción racionalista del siglo XVIII surge con la idea de que la moralidad absoluta no reside y no puede residir sino en la nación [6]. La energía creadora de Dios sólo se manifiesta mediante genios nacionales y civilizaciones originales, irreductibles unas a otras y sucediéndose en la historia. Así se fragmenta el derecho uno y original. Desde ese instante el derecho sólo es la expresión de una cierta totalidad orgánica. El derecho eterno yo no es un a priori abstracto que se opone a los pueblos concretos de la historia, él mismo entra en el campo de las realidades contingentes. Con justa razón se ha dicho que la idea igualitaria y universal del derecho natural se vincula, en el pensamiento occidental, a una concepción mecanicista y matemática de la ciencia; es en la idea de vida y de organismo donde se inspiran, por el contrario, el romanticismo y la concepción del derecho orgánico de Hegel. Una actividad creadora inagotable está en la fuente del ser, ella engendra y absorbe sin cesar las encarnaciones diversas de la vida absoluta; cada una de estas encarnaciones es un pueblo, y el derecho sólo expresa la realización viviente que existe dentro de las totalidades éticas. Ya no se trata de realizar un igualitarismo abstracto, sino de pensar la relación de las partes con el todo, de los miembros con el conjunto,

[6] *La totalidad ética absoluta no es sino un pueblo*, ed. Lasson, VII, p. 371.

sin que esta relación sea una relación mecánica, una relación de dependencia abstracta, sino una armonía. La idea de bella totalidad —schöne Totalität— es el modelo de la concepción hegeliana del Estado, es la idea que opone a la concepción utilitaria o invidualista del Estado.

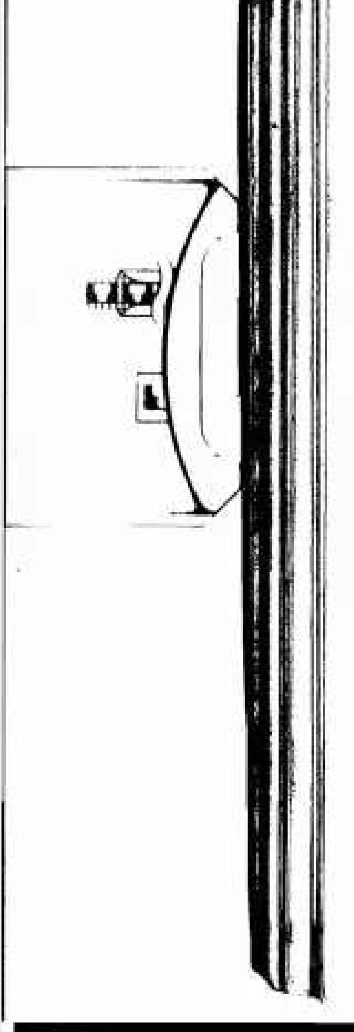
No obstante señalamos que Hegel no renuncia a un cierto universalismo, a la idea de humanidad que, por ejemplo, había en un Lessing; según la profunda expresión de Brunetière substituye el universalismo de abstracción por el universalismo de composición. Rechaza un empirismo que sería un puro relativismo histórico y hacia el cual posteriormente se inclinaron muchas veces los historiadores. Cada pueblo expresa en su género la humanidad y lo universal; así como las mónadas de Leibnitz expresan todo el universo bajo un modo particular, así debemos encontrar en cada pueblo una realización orgánica del derecho absoluto. La esencia y la manifestación (el fenómeno, Erscheinung) no están aisladas una de otra en la filosofía hegeliana [7], sino que pertenecen a la esencia de la esencia el aparecer, y pertenece a la esencia de la manifestación el manifestar la esencia. Captar una en la otra, o captar la vida absoluta en la multiplicidad de las formas vivientes, al estar en cada una de estas la vida total, es el fin de esta filosofía de la cual Leibnitz, en cierto sentido, puede ser considerado el precursor.

La idea de una organización viviente que regla armoniosamente las relaciones humanas y hace del Estado una verdadera totalidad, es una idea profunda que va a dominar el siglo XIX. Se la volverá a encontrar, aplicada a diversos temas, en los filósofos franceses que oponen los períodos críticos a los períodos orgánicos de la historia; después de la revolución ellos buscan una nueva teoría constructiva del Estado [8]. Aún otra consecuen-

[7] Cf. *La lógica de Hegel "Die Erscheinung"*, ed. Lasson, Band IV, p. 122.
[8] *El Saint-Simonisme, Auguste Comte*. Pero en Augusto Comte la idea de Humanidad es muy diferente de lo que es para Hegel. Una comparación entre el pensamiento hegeliano y el pensamiento comtiano, sería muy fructuosa.

cia de la teoría hegeliana del derecho que vamos a estudiar, se manifiesta a propósito de su teoría del progreso. La Aufklärung consideraba un progreso universal, una marcha hacia la unidad de una humanidad siempre idéntica a sí misma, pero todavía prisionera de los prejuicios de la infancia. Pero la idea no podía ser la misma para teóricos como Herder y Hegel, que dividen la unicidad divina y ven en los pueblos realizaciones diversas pero que son, siempre, expresiones de la vida absoluta. "Una especie de panteísmo pluralista sucedió al monis-

totalidad ética, en cuyo seno adquieren su verdadero sentido. Lo que Hegel denominará más tarde el espíritu subjetivo, la psicología, la fenomenología, es considerado aquí como un momento preliminar de la vida ética, de manera que el espíritu absoluto es presentado bajo la forma de la comunidad política y social. La religión y el arte, que más tarde se elevarán por sobre la historia del mundo y se convertirán en el espíritu absoluto por sobre el espíritu subjetivo, aún están en el simple estado



Una especie de panteísmo pluralista sucedió al monismo racionalista del Occidente", y puede incluso decirse que en sus primeros esbozos de filosofía de la historia, Hegel piensa menos en un progreso continuo que en desarrollos diversos, en sucesiones de realizaciones tan incomparables en su género como una tragedia antigua y un drama de Shakespeare [9]. Sin embargo la idea de evolución histórica adquirirá cada vez más lugar dentro de la visión hegeliana del mundo, y casi es una síntesis de la concepción de progreso de la Aufklärung y de la idea de la diversidad de las expresiones del absoluto, la que constituirá más tarde su filosofía de la historia. En efecto, la vida será sustituída por el progreso de la idea.

El artículo sobre el derecho natural y el "System der Sittlichkeit" se completan el uno con el otro. El primero está destinado a exponer una nueva manera de plantear el problema del derecho natural, el segundo es un ensayo de solución de este problema de acuerdo al método así propuesto. El "System der Sittlichkeit", al igual que la "República platónica", es la concepción de la vida ética desde sus formas inferiores, a las que Hegel considera abstractas, como ser las del deseo individual, las posesiones, el trabajo y la familia, hasta sus formas superiores, la integración de los primeros en la

[9] Lo mismo para la historia de la filosofía. Antes de considerar un *progreso* dialéctico de la Idea, Hegel comienza viendo en cada filosofía particular una manifestación original de la razón, un pensamiento particular del Absoluto. Cf. el estudio sobre la *diferencia entre los sistemas de Fichte y Schelling.*

de vestigios; forman parte de esta totalidad que es la vida ética de un pueblo. La religión es aquí religión de un pueblo. Nada hay más elevado que el pueblo, salvo ya, tal vez, la historia de los pueblos.

El artículo sobre el derecho natural, que puede ser considerado como una réplica al Naturrecht de Fichte, elabora así esta nueva concepción del derecho según la cual el derecho es un conjunto orgánico. No hay un derecho universal que podría trascender el organismo ético. Hegel debe oponer su método al de sus antecesores y tomar posición en relación a dos caminos posibles, el del empirismo y el del racionalismo abstracto que denomina método de reflexión absoluta. Por una parte están las concepciones del derecho natural que se encuentran en los filósofos del siglo XVII y XVIII, en Hobbes, Spinoza, Locke, por otra parte está el idealismo moral de Kant y Fichte. Las dos primeras partes del artículo sobre el derecho natural están consagradas a una apreciación de estas dos concepciones divergentes [10]. De acuerdo a una manera que será constante en él, Hegel le hace justicia a una y otra, las analiza para poderlas superar e integrarlas en su propio punto de vista. La tercera parte del artículo está consagrada al espíritu original de la filosofía moral de Hegel y termina con profundas observaciones sobre la tragedia y la comedia, su significación para la vida humana y para la filosofía de la his-

[10] Ed. Lasson, Band VII, primera parte sobre el empirismo, desde la p. 334 hasta la pág. 346. 2ª parte sobre el idealismo moral de Kant y de Fichte, desde la p. 346 a la p. 371.

toria [11]. En una última parte Hegel muestra, por último, la relación que puede existir entre la teoría del derecho natural y lo que se puede llamar el derecho positivo, entre su concepción general de la totalidad ética y la historia [12]. La mayor parte de sus comparaciones están tomadas en el dominio de la vida. Sin duda la idea de vida desempeña aquí el papel principal en las meditaciones de Hegel en Francfort, pero puede decirse que la filosofía de la naturaleza de Schelling, en la cual Hegel acaba de iniciarse en Jena, no hace sino reforzar esta tendencia. Hegel todavía no ha llegado a traducir su pensamiento en un lenguaje que le sea propio, el lenguaje del espíritu. Si ya afirma en este artículo que "el espíritu es más elevado que la naturaleza" porque la naturaleza sólo es idea para el espíritu, y sólo el espíritu es capaz de reflexionarse, por otra parte no deja de ser el discípulo de Schelling en muchos puntos.

La filosofía de Schelling, particularmente su filosofía de la naturaleza, reconciliaba el dominio empírico y el a priori. En tanto que la filosofía kantiana separaba radicalmente la forma y la materia, el concepto y la intuición (a pesar de la conocida afirmación según la cual los conceptos sin intuición son vacíos, y las intuiciones sin conceptos son ciegas), la filosofía de la naturaleza de Schelling pretendía exponer una física especulativa; no sólo quiere extraer las condiciones trascendentales del saber de la naturaleza, ser un saber del saber, sino incluso alcanzar el contenido mismo del saber, lo que constituía para la filosofía crítica el dominio empírico inaccesible al pensamiento. La filosofía de la naturaleza es, al mismo tiempo, un apriorismo y un empirismo absoluto; es un realismo absoluto; y sin embargo ese realismo absoluto no se opone al idealismo; la naturaleza es idea, es realización del concepto; en ella el espíritu se encuentra en sí mismo realizado. Lo que

[11] 3ª parte, desde la p. 371 a la p. 396. Nuestro análisis seguirá el desenvolvimiento del pensamiento de Hegel en esta obra.
[12] Desde la p. 397 a la p. 416.

Schelling había hecho para la naturaleza física, Hegel lo hace ahora para el mundo moral, las costumbres, la vida social, la historia. También en este dominio se trata de no oponer, según la manera propia de la reflexión, un dato irreductible, una "empiria" y un pensamiento puro que permanecería formal; es necesario llegar a reconciliar, como Schelling lo había hecho para la naturaleza, lo a posteriori y lo a priori, la intuición empírica y el concepto. El espíritu debe poder reencontrarse a sí mismo en esta segunda naturaleza que es la naturaleza espiritual, la vida de un pueblo. Comprender no es reflexionar y esperar sino hundirse en el objeto que se estudia. Es necesario volver al sentido primitivo de la palabra inteligencia (intuslegere); así es como Hegel escribirá más tarde en el prefacio a la *Fenomenología del espíritu*: "El conocimiento científico, en cambio, exige entregarse a la vida del objeto o, lo que es lo mismo, tener ante sí y expresar la necesidad interna de él. Al sumergirse así en su objeto, este conocimiento se olvida de aquella visión general que no es más que la reflexión de saber en sí mismo, fuera de contenido" [13]. Este método de intelección será el método hegeliano; él quiere reconciliar el pensamiento conceptual, que determina y abstrae, con las exigencias de la intuición.

Es por esta razón que desde el comienzo de su estudio sobre el derecho natural, Hegel reconoce la legitimidad y el valor del empirismo. Lo que es condenable no es el empirismo puro, el del hombre de acción, tal vez, que capta el todo pero es incapaz de expresarlo en una forma consecuente; sino el empirismo mezclado de reflexión, el cual no es ni empirismo integral ni reflexión absoluta del pensamiento en sí mismo. En el empirismo profundo existen la intuición, el sentido interior del todo, "es una torpeza de la razón no poder transponer dentro de la forma ideal esta pura intuición" [14], ella está presente como intuición, pero la razón se ha mos-

[13] *Fenomenología*, p. 36.
[14] Ed. Lasson, Band VII, p. 343.

trado incapaz de "exponerla como idea". Es posible que Hegel piense aquí en los grandes hombres de acción, en

puro y sus teorías. El empirismo puro, fiel a una intuición que no logra exponer, se muestra exteriormente